ROCZNIKI FILOZOFICZNE
TOM XXIV, ZESZYT 2 — 1976

TADEUSZ STYCZEŃ SDS

W SPRAWIE ETYKI NIEZALEŻNEJ

Czy istnieje etyka autonomiczna? Czy istnieje etyka religijna? Jeśli zaś obie istnieją, to w jakim stosunku pozostają do siebie? Pytania te są ostatnio często stawiane i żywo dyskutowane.[1] Stawiają je zarówno przedstawiciele tzw. etyki niezależnej[2], jak i reprezentanci etyki światopoglądowo zaangażowanej, wśród nich teologowie chrześcijańscy.[3] Ci ostatni, nie kwestionując faktu istnienia etyki chrześcijańskiej, py-

---

[1] Sprawie tej poświęcono już w 1967 roku „Tydzień Filozoficzny" w KUL-u. Wygłoszone tam referaty ukazały się drukiem w „Znaku": (K. Wojtyla. *Etyka a teologia moralna*. „Znak" 1967 nr 159; T. Styczeń. *Etyka czy teologia moralna*. Tamże).

[2] T. Kotarbiński. *O istocie oceny etycznej*. W: *Wybór pism*. T. 1. *Myśli o działaniu*. Warszawa 1957 s. 699-707. Pierwotnie jest to tekst referatu przesłanego na Kongres Filozoficzny w Amsterdamie w sierpniu 1947 roku, i w tymże roku opublikowanego w polskim przekładzie w „Przeglądzie Filozoficznym"; Tenże. *Zagadnienia etyki niezależnej*. „Kronika" 1956 nr 21 (przedruk w: *Sprawy sumienia*. Warszawa 1956 s. 5-24); Tenże. *Zasady etyki niezależnej*. „Studia Filozoficzne" 2:1958 nr 1 (Referat wygłoszony na posiedzeniu Wydziału I PAN 26 IV 1957, przedruk w: *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1970 s. 1954-2006); T. Czeżowski. *Etyka jako nauka empiryczna*. „Kwartalnik Filozoficzny" 18:1949 s. 161-171 (w języku ang. *Ethics as an empirical science*. „Philosophy and phenomenological Research" 14:1953 nr 2 s. 163-171); Tenże. *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*. „Studia Filozoficzne" 5:1960 nr 6 s. 157-162; Tenże. *Dwojakie normy*. „Etyka" 1:1966 s. 37-39; Tenże. *Etyka a psychologia i logika*. W: *Moralność i społeczeństwo*. Warszawa 1969 s. 27-30. Poglądy podobne do poglądów Kotarbińskiego głosi również M. Przełęcki. *Chrześcijaństwo niewierzących*. „Więź" 1969 nr 6 s. 83-92; Tenże. *Wezwanie do samozatraty*. Tamże 1973 nr 12 s. 5-10. Podobne stanowisko zajmuje także A. Grzegorczyk. *Schematy i człowiek*. Warszawa 1962. Tezę o metodologicznej autonomii etyki głosi także C. I. Lewis. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle 1946. Z poglądem Lewisa polski czytelnik mógł się zetknąć w artykule pt. *Poznanie, działanie i wartościowanie*, stanowiącym fragment wymienionej książki a opublikowanym w: *Filozofia amerykańska*. Boston 1958 s. 212-222.

[3] Sprawą swoistości etyki chrześcijańskiej zajmują się m.in.: F. Böckle. *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?* „Zeitschrift für das Evangelische Ethik" 11:1967 s. 148-159; J. Fuchs. *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* „Stimmen der Zeit" 95: 1970 s. 99-112 (w polskiej wersji: *Czy istnieje moralność specyficznie chrześcijańska?* W: tenże. *Teologia moralna*. Warszawa 1964 s. 173-192); A. Auer. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971; H. Rotter. *Die Eigenart der christlichen Ethik*. „Stimmen der Zeit" 98:1973 s. 407-416; K. Ward. *Ethics and Christianity*. London-New York 1970. Wcześniej zasługują na uwagę pisma D. von Hildebranda, zwłaszcza *Christian Ethic* (New York 1952; w wersji niemieckiej: *Christliche Ethik* 1959), oraz drugie wydanie tejże pt. *Ethik*, jako II tom serii: D. von Hildebrand. *Gesammelte Werke*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (b.r.w).

Problem swoistości etyki chrześcijańskiej należy ze szczególną troską odróżnić od problemu swoi-

tają, na czym właściwie chrześcijańskość tej etyki polega. Czy przejawia się ona i wyczerpuje w zakresie treści norm postępowania, czy dopiero w zakresie sposobu ich uzasadniania, czy też obejmuje jedno i drugie? Czy o swoistości tej etyki decydują jeszcze jakieś inne czynniki.[4] Wypowiedziało się już w tej sprawie wielu autorów,

stości moralności chrześcijańskiej, m.in. dlatego, że ścisły związek sprzyja ich mieszaniu. Podobnie problem autonomii etyki należy odróżnić od problemu autonomii moralności; pierwszy jest problemem metaetycznym, drugi problemem etycznym bądź też etologicznym. Pomieszanie to szczególnie często przydarza się autorom niemieckiego obszaru językowego, jak można przypuszczać z powodu dwuznaczności słowa „Moral", które w połączeniu z przymiotnikiem „autonom" lub „unabhängig" oznaczać może zarówno etykę, jak i moralność niezależną czy autonomiczną. W niniejszym artykule zajmujemy się sprawą niezależności etyki czyli jej metodologiczną autonomią. Zdajemy sobie przy tym sprawę, że jest to problem z metodologicznego punktu widzenia bardziej podstawowy. Ustalenie adekwatnej racji sądu etycznego wskazuje bowiem na właściwy motyw moralnej jako moralnej decyzji bądź postawy i stanowi przez to podstawę dla jakiejkolwiek charakterystyki etycznej faktycznie podejmowanych decyzji czy postaw, indywidualnie bądź zbiorowo, jednorazowo czy w przekroju życia, pokolenia itp. Z tego też powodu badanie ethosu (uprawianie psychologii moralności, socjologii moralności) bez odpowiedniej analizy etycznej fenomenu moralnego grozi niebezpieczeństwem badania nieznanego przedmiotu, lub zdeterminowanego tylko czysto zewnętrznie.

[4] Analizę sposobu uzasadniania norm moralnych w teologii przedstawia B. Schüller w artykule: *Neue Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Urteile"*. W: *Theologische Berichte*. Bd. 4. Einsiedeln 1974 s. 109-181. Dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień trzeba uprzedzić Czytelnika, że przyjęta przez B. Schüllera od C. D. Broada terminologia, ustanawiająca dychotomiczny podział norm na deontologicznie i teleologicznie uzasadniane, dotyczy sprawy uzasadniania norm wtórnych, nie zaś rozstrzygalności podstawowej normy (zasady) etycznej, której dotyczą proponowane w naszym studium sprecyzowania i ustalenia terminologiczne. Jeśli nie proponujemy tu innych terminów, jak np. imperatywizm czy dekretalizm lub formalizm etyczny w miejsce deontologizmu i jeśli pozostajemy przy określeniu teleologizm, to czynimy to ze względu na pewną już w tym względzie tradycję w Polsce, do której utrwalenia przyczynił się O. J. Woroniecki. Dlatego obstając przy dotychczasowej terminologii proponowalibyśmy wprowadzenie odpowiednio różnych określeń dla stanowisk określanych przez Schüllera jako deontologizm i teleologizm, np. termin „absolutyzm" dla poglądów uznających normy za rozstrzygalne niezależnie od skutku działania i odpowiednio termin „konsekwencjalizm" dla stanowiska uznającego, iż wszystkie normy wtórne są rozstrzygalne ze względu na skutek działania. Pamiętając o tej różnicy można przyjąć lansowaną przez Schüllera teleologiczną koncepcję uzasadniania norm wtórnych również na gruncie personalistycznego rozstrzygnięcia podstawowej normy etycznej, pod warunkiem jednak, jak będzie się bliżej interpretowało skutek działania. Czy za rzecz istotną dla jego zdeterminowania uznamy to, czy działanie się przedmiotowo „nadaje" do roli afirmowania osoby ludzkiej w jej ontycznie danej i obiektywnie zastanej strukturze, czy też poprzestaniemy na tym, że działający i adresat działania, indywidualny czy zbiorowy (nawet uniwersalny), uznają ten skutek za pomyślny dla siebie. Wydaje się, iż to jest sprawa istotna dla sporu deontologistów z teleologistami (w terminologii Broada), która jednak w rozważaniach Schüllera nie została chyba należycie uwzględniona. Niepodobna poza tym nie zauważyć, iż przy określonym rozumieniu (odpowiednio różnym od poprzednio proponowanego) skutku działania teleologiczna koncepcja uzasadniania norm wtórnych odnosić się może również do deontologicznego ujęcia normy podstawowej. Wszak i w deontologizmie dana norma szczegółowa wtedy tylko jest uzasadniona, gdy w jej wyniku — jako jej właściwy skutek — efektywnie zostaje uznany nakaz podstawowy czy też norma podstawowa. Jest tak pod warunkiem, że prawodawca moralny jest doskonale konsekwentny i nie przewiduje „dyspens" (wyjątków) w stosunku do stanowionej przez siebie normy podstawowej. Chodzi więc nie tyle o to, czy normy wtórne uzasadniają się teleologicznie czy nieteleologicznie, lecz raczej o to, w jaki sposób bliżej są one teleologicznie rozstrzygalne. Jeśli w tym kontekście jest jakikolwiek sens mówić o obiektywnej strukturze osoby ludzkiej (o której efektywną afirmację w akcie moralnie dobrym chodzi), to chyba nie obejdzie się tu bez pojęcia natury i jakiegoś uprzedniego w stosunku do działania zaprogramowania przez tę naturę, jakie działania są dla dobra, a jakie nie są i być nie mogą dla dobra człowieka, które

zaproponowano też wiele odpowiedzi. Dyskusja jednak wciąż trwa i nic nie zapowiada jej bliskiego końca, gdyż stanowiska dyskutantów zdają się być coraz bardziej rozbieżne niż zbieżne. Dlaczego? Nasuwa się tu nieodparcie przypuszczenie, że dyskutanci, być może, zbyt pospieszyli z odpowiedzią, zanim dostatecznie zdali sobie sprawę z tego, o co właściwie chodzi w pytaniu o chrześcijańskość etyki. Czy np. uświadomili sobie dostatecznie, jakiego rodzaju tworem metodologicznym jest etyka? A przecież jak długo nie posiadamy wystarczająco jasnego i wyraźnego obrazu etyki jako teorii powinności moralnej, tak długo pytanie o chrześcijańskość etyki pozbawione jest dokładnie, jednoznacznie określonego adresata. Z powodu nieokreśloności adresata, tj. etyki, i pytanie o jej proprium staje się pytaniem wieloznacznym i wykluczającym wszelką jednoznaczną odpowiedź, a więc taką odpowiedź, jaka jedynie może być brana poważnie pod uwagę. Jeśli więc sądzimy, że ją posiadamy i możemy ją innym zakomunikować, stajemy się sami ofiarami iluzji i zwodzimy w dodatku innych. Już Franciszek Bacon żywił przekonanie, że nawet przyroda nie odpowiada na wadliwie postawione pytania. Czy z etyką miałoby być inaczej? Jeśli więc stawiamy pytanie o to, czy chrześcijańskie czy to marksistowskie, czy jakiekolwiek inne proprium etyki, musimy przedtem dokładnie zbadać, czy etyka w ogóle tego rodzaju pytanie dopuszcza, a jeśli tak, to w jakiej mierze i w jaki sposób. To zaś jest niemożliwe bez uprzedniego zbadania, czym jest w ogóle etyka jako etyka.[5] Pytanie to jawi się samorzutnie, jakby na przedłużeniu pytania o chrześcijańskość etyki. Wszak nie podobna nie pytać czym jest etyka, zanim się stanie etyką chrześcijańską! Może taka przedchrześcijańska, a ogólniej przedreligijna, ważna dla wszystkich, niezależnie od religijnej przynależności, a więc „świecka" etyka, w ogóle nie istnieje? Czy wszelka etyka godna tej nazwy jest w gruncie rzeczy etyką chrześcijańską, choćby tylko „anonimowo"?[6] Jeśli jednak istnieje taka nie-chrześcijańska,

są więc obiektywnie słuszne, a które nie mogą być obiektywnie słuszne. Natura zresztą wykreśla porządek (hierarchię) wśród tego, co dla człowieka dobre, i tym samym z góry „programuje" sposób preferowania wartości. Sprawą tą zajmuje się w Polsce od wielu lat ks. T. Ślipko, który poświęcił zagadnieniu moralności przedmiotowej (*moralitas ex obiecto*) wiele prac monograficznych, a ich wyniki syntetycznie przedstawił w książce *Etos chrześcijański. Zarys etyki tomistycznej* (Kraków 1974).

[5] Por. T. Styczeń. *Problem możliwości etyki*. Lublin 1972, zwłaszcza zaś rozdział I (Epistemologiczna swoistość etyki); Tenże. *Autonome und christliche Ethik als methodologisches Problem*. „Theologie und Glaube" 66:1972 z. 3 s. 211-219.

[6] Słuszną w sobie tezę o anonimowym chrześcijaństwie niechrześcijan nadużywa się niekiedy w sposób mogący służyć jako lekcja poglądowa na temat, iż obok najlepszej intencji potrzeba jeszcze czegoś więcej dla słuszności moralnej postawy określanej jako postawa dialogu. Niekiedy tezę tę głosi się w zamiarze, że ułatwi to nawiązanie dialogu chrześcijan z niechrześcijanami, gdy się im zasugeruje, iż wcale nie są tymi, za kogo się sami uważają, tj. niechrześcijanami i że — z tego powodu — uważa się ich za „swoich". Otóż nie kwestionując tu dobrych zamiarów zainteresowanych dialogiem z niechrześcijanami na bazie tezy o anonimowym chrześcijaństwie, należy im przypomnieć, by bardziej liczyli się z — możliwymi co najmniej — reakcjami samych niechrześcijan na taki nader łaskawy na pozór gest włączania ich do grona prawowiernych. Ubocznie bowiem teza o anonimowym chrześcijaństwie stwierdza o pewnych osobach coś, bądź też przypisuje im coś, czym — najprawdopodobniej — nie chcą być, skoro nimi z wyboru nie są. Teza ta więc może ich po prostu obrażać. Nadto twierdzić, że ktoś nie wie, kim jest, znaczy przypisywać mu osobliwy rodzaj ignorancji i to w sprawach istotnie dotyczących jego własnej osoby, co może go również obrażać. Warto więc, by entuzjaści, którzy sobie wiele obiecują po tezie o anonimowym chrześcijaństwie w dziedzinie dialogu z niechrześcijanami, głębiej wnikali w psychikę

nie-religijna etyka, to na czym ona polega? Jaka jest treść istotna jej normy naczelnej? W jaki sposób norma ta jest uzasadniana? Jaka jest epistemologiczna i metodologiczna struktura takiej etyki? Jeśli uzasadnienie jej wskazań dokonuje się bez odwołania do religijnych „faktów" jako „przesłanek", to jaki ma charakter? Czy uzasadnienie to opiera się na przesłankach jakiegoś systemu filozoficznego, czy też obywa się bez tego. Czy może uzasadnienie to dokonuje się w oparciu o niefilozoficzne dyscypliny naukowe, jak np. psychologia czy socjologia, czy obchodzi się bez tego? Czy nie istnieje po prostu swoiste źródło poznania i — tym samym — swoista podstawa ważności powinności moralnej, a jeśli tak, to czy jedynie możliwą etyką nie jest etyka epistemologicznie samodzielna i w konsekwencji metodologicznie niezależna od wszelkich innych dyscyplin (czyli w pełni autonomiczna) i wykluczającą wszelkie proprium czy to filozoficznej, czy religijnej natury (jak sądzi m.in. w Polsce T. Kotarbiński)?[7] Co zatem sądzić o będących w obiegu etykach zaangażowanych światopoglądowo, czy to religijnie czy to filozoficznie, jak np. etyka chrześcijańska lub marksistowska? Czy sam fakt ich istnienia nie jest jakimś nieporozumieniem? Czy w szczególności obstawanie przy etyce z jakimkolwiek — także chrześcijańskim — proprium nie oznacza wprowadzania w obręb teorii etycznej elementu z gruntu jej obecnego, czy nie jest to więc próbą heterogenizacji etyki? Czy w konsekwencji nie prowadzi to do zniekształcenia autentycznie moralnych motywacji czynów i postaw w praktykowanej, żywej moralności, co oczywiście stanowiłoby poważne niebezpieczeństwo z punktu widzenia programu pedagogiki indywidualnej i społecznej.[8] Zagadnieniom tym poświęcamy niniejszy artykuł.

I. EUDAJMONIZM A NIEZALEŻNOŚĆ ETYKI

Gdy w wieku XIII św. Tomasz z Akwinu wysunął tezę o odrębności poznania filozoficznego i teologicznego, była to teza rewolucyjna.[9] W dziedzinie teorii moralności oznaczała ona proklamację metodologicznej autonomii etyki względem Obja-

swych partnerów, lub po prostu w psychikę człowieka w ogóle. Trafną ocenę tych przedsięwzięć daje H. U. von Balthasar w dialogu „Wenn das Salz dumm wird" swej książki *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966). Zrozumiała jest też, mimo całej swej cierpkości, zawarta w niej ironia. Książka ta, niestety, jest ciągle za mało znana... na Zachodzie (Der Ch.: Sie sind bei uns dabei! Ich weiss, wer Sie sind. Sie meinen es ehrlich, sie sind ein anonymer Christ. Der K.: Nicht frech werden, Junge. Auch ich weiss jetzt genug. Ihr habt euch selber liquidiert und ersparrt uns damit die Verfolgung. Abtreten!). Zob. Fuchs. *Czy istnieje moralność specyficznie chrześcijańska?* s. 191n.

[7] Zob. przyp. 2.

[8] Obawy tu wyrażają na równi Kotarbiński i Przełęcki.

[9] M. de Wulf wyraża w tej sprawie następującą opinię: „De toutes les branches philosophiques, la morale est la plus lente à s'affirmer. Elle n'apparait pas avant les XIII[e] siècle, comme science rationelle" (*Histoire de la philosophie médiévale*. Ed. 6. T. 1.000 Louvain s. 265-266). Również M. Landry jest zdania, że w wieku XII etyka nie była dyscypliną autonomiczną. Z poglądami tymi polemizuje wszakże Ph. Delhaye sądząc, że w oparciu o analizę pism etycznych P. Abelarda, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora oraz takich autorów jak Gilbert de la Porrée, Guillaume de Conches, Clarembaud d'Arras, Thierry de Chartres i Jean de Salisbury da się wykazać, iż dysponowali oni już koncepcją etyki czysto racjonalnej (por. Ph. Delhaye. *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII[e] siècle*. W: *Miscellanea moralia in honorem A. Jansen*. Louvain 1946 s. 29-44). Te ważne z punktu widzenia historycznego ustalenia nie

wienia (wiary), a także teologii moralności, pojętej jako usystematyzowany wykład moralnej zawartości Objawienia. Sens tej historycznie doniosłej tezy pozostaje jednak nie dość ostry, jak długo nie wiemy, co dokładnie Tomasz rozumie przez etykę, której stwierdza niezależność od Objawienia. Każdy chyba odpowie, że przez etykę rozumie Tomasz filozofię moralności, dokładniej — filozoficzną teorię obowiązku i dobra moralnego i że w takim razie niezależność etyki oznacza według niego metodologiczną autonomię tak pojętej filozofii moralności względem teologii moralności. Niepodobna tego nie uznać. Mimo to co najmniej dwie sprawy domagają się dalszego wyjaśnienia, a mianowicie — 1) co znaczy „moralność" lub „moralny" w określeniu „filozofia moralności" lub „filozoficzna teoria obowiązku i dobra moralnego", oraz 2) czy teoria moralności musiała być u Tomasza filozoficzną teorią, czy nie mogłaby ona być teorią niezależną nie tylko od teologii, lecz również od filozofii. Wyjaśnienie tych dwu spraw jest nieodzowne dla zrozumienia stanowiska św. Tomasza, nawet jeśli on sam nie uświadamiał sobie wyraźnie potrzeby stawiania tych pytań. Przyjrzenie się pozycji Tomasza w świetle tych pytań jest nam tu potrzebne dlatego, że metodologiczna pozycja jego etyki wydaje się ważna w narastaniu problematyki niezależności etyki, i to niezależnie od tego, czy rozwiązanie Tomasza może nas jeszcze dzisiaj zadowolić. Z tego powodu musimy koncepcji Tomaszowej poświęcić nieco więcej uwagi.

Nie ulega wątpliwości, że dla Tomasza jako chrześcijanina odkrycie filozofii Arystotelesa stanowiło sui generis objawienie. Świadczy o tym wymownie już tytuł Filozofa, jaki Tomasz nadał Arystotelesowi. Szczególny respekt żywi Tomasz dla „Filozofa" jako autora „Trzech Etyk": *Wielkiej, Eudemejskiej* i *Nikomachejskiej*. Tej ostatniej poświęcił zresztą osobny komentarz. Teza o niezależności etyki od teologii ma dla Tomasza swą podstawę już w fakcie istnienia w erze przedchrześcijańskiej imponującej swą zwartością normatywnej teorii działania ludzkiego (zupełnie niezależnie od Objawienia). Etyka ta była dziełem filozofa. W tej postaci zetknął się z nią Tomasz jako z historycznym faktem. Już ten fakt zdawał się przesądzać dla Tomasza sprawę metodologicznego charakteru etyki w stosunku do teologii: była to teoria niezależna od teologii jako dyscyplina filozoficzna.

Tomasz widział jednak również racje merytoryczne, by niezależność etyki rozumieć jako autonomię filozofii moralności w stosunku do Objawienia. Racje te najwyraźniej wychodzą zresztą na jaw, gdy Tomasz posługuje się Arystotelesową etyką dla zbudowania swej teologii moralności. Tomasz podkreślając odrębność filozoficznego i teologicznego poznania moralności bynajmniej nie sądził, by trzeba je było oddzielać. Wręcz przeciwnie, czuł się zobowiązany do tworzenia ich unii jako unii rozumu i wiary. W jej stworzeniu widział zadanie dla siebie jako teologa chrześcijańskiego. Podstawę do tworzenia unii obu autonomicznych porządków upatrywał zaś nie tylko w tym, że jeden i drugi dotyczy tego samego tematu, lecz również w tym, że zawarte w nich informacje wywodzą się ostatecznie z tego samego

mają dla naszego tematu istotnego znaczenia, gdyż poglądy św. Tomasza na temat etyki jako dyscypliny racjonalnej i jej stosunku do teologii traktujemy tu tylko jako doskonałą ilustrację jednego z klasycznych rozwiązań problemu autonomii etyki. Czy z podobnymi poglądami w równie dojrzałej postaci wystąpił ktoś przed św. Tomaszem, jest raczej sprawą wątpliwą.

źródła, jakkolwiek dochodzą do nas i legitymują się wobec nas na dwa sposoby (w zależności od tego, czy Bóg komunikuje je nam jako Stwórca w naturze i głosie sumienia, czy też jako łaskawy Objawiciel poprzez swe — przyjęte przez człowieka z wiarą — Słowo). Teologia przedstawiałaby się zatem jako unia różnych, chociaż zarazem wzajemnie się dopełniających „objawień", naturalnego i nadnaturalnego. W dziedzinie metodologicznej koncepcji teologii moralności otwierały się przed Tomaszem dwie zasadnicze ewentualności: potraktować naturalną wiedzę o moralności — w najdoskonalszej ze znanych mu jej racjonalizacji, tj. w postaci etyki Arystotelesa — jako fakt i interpretować tenże fakt w świetle danych Objawienia (rewelacjonizacja etyki), bądź też potraktować dane Objawienia na temat moralności jako fakt i interpretować je przy pomocy systemu etycznego Filozofa (etyzacja Objawienia).[10] Rozstrzygnięcie tej alternatywy, ważne dla określenia metodologicznej koncepcji Tomasza teologii moralności, nie jest dla naszych celów aż tak istotne. Przy obu bowiem ewentualnościach etyka i tak wchodzi istotnie w strukturę teologii moralności, mając zagwarantowane miejsce w jej ramach. Wystarcza to, aby poddać badaniu jej profil metodologiczny w świetle dwu wyżej postawionych pytań: czy, i ewentualnie o ile, jest ona filozoficzną teorią moralności i jak rozumianej moralności jest ona filozofią. Zacznijmy od sprawy ostatniej.

Dla określenia moralności istotna jest — jak wiadomo — odpowiedź na pytanie, przez co działanie ludzkie jest moralnie powinne, bądź też moralnie dobre lub złe. Takie lub inne ujęcie powinności moralnej lub dobra moralnego będzie wszak decydować o tym, jakiego przedmiotu teorią jest etyka. Ponieważ przedmiot teorii — obok problematyki determinującej jej cel i metodę — należy do podstawowych czynników określających jej metodologiczny profil, zrozumiałe, iż uwaga zainteresowanych sprawą niezależności etyki musi się przede wszystkim skupić na sposobie rozumienia jej przedmiotu (moralności). W podejściu do określenia moralności dominuje u Tomasza arystotelesowski punkt widzenia. Powinność moralną (a także dobro i zło moralne działania ludzkiego) określa się poprzez relację tegoż do ostatecznego celu człowieka, który widzi się w samourzeczywistnieniu, stanowiącym istotę szczęścia.[11] Wszelkie różnice w tym względzie pomiędzy teologiem Tomaszem a filozofem Arystotelesem są różnicami treści a nie formy. Nie kwestionuje się tu zupełnie teleologicznej struktury moralnego charakteru aktu ludzkiego i jego teorii (etyki). Jest to teleologiczna teoria teleologicznie ujętej moralności. I tak dla Tomasza punktem wyjścia teorii moralności była objawiona informacja Objawienia, iż celem ostatecznym człowieka jest szczytowe ziszczenie się potencjalności człowieka jako człowieka w *visio beatificans*, czyli samourzeczywistnienie się człowieka w warunkach unii z Bogiem poprzez poznanie i miłość. Z tej końcowej niejako perspektywy spogląda Tomasz na działanie ludzkie i odpowiednio go ocenia jako środek do osiągnięcia tego celu — szczęścia. U Arystotelesa jako filozofa jest kolejność od-

---

[10] Na ten temat por.: H. Juros, T. Styczeń. *Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für theologische Ethik*. W: *Theologische Berichte*. Bd. 4. Einsiedeln 1974 s. 89-108 (w tłumaczeniu polskim: *Sposoby uprawiania etyki w Polsce i ich konsekwencje dla etyki teologicznej*. „Zeszyty Naukowe KUL" 18:1975 nr 1 s. 3-12).

[11] *Summa theol.* I-II q. 18-21.

wrotna. Punktem wyjścia jego teorii moralności był dany doświadczalnie fakt działania ludzkiego. Wgląd w strukturę tego działania ujawnia istotne ukierunkowanie na cel (działanie ludzkie — jak każde inne — okazuje się dążeniem do celu: *omne agens agit propter finem*). Ostateczne wyjaśnienie zarówno faktu, jak i kierunku tego dążenia wymaga przyjęcia celu ostatecznego jako jego jedynej racji uniesprzeczniającej. Uznanie konieczności przyjęcia celu ostatecznego zbiega się z potrzebą zdeterminowania jego treści. Bez tego nie można by treściowo zdeterminować środków prowadzących do niego. Wszakże treściowa determinacja celu działania człowieka wymaga poznania natury (istoty) działającego, zakłada antropologię filozoficzną. W tym właśnie punkcie jawi się pojęcie *eudaimonia*: pojęcie szczęścia jako najdoskonalszego aktu, najdoskonalszej władzy człowieka (byłoby nim oglądowe poznanie) w stosunku do najdoskonalszego przedmiotu (poznanie Aktu Czystego). Dopiero w wyniku tego uzyskuje Arystoteles wystarczające kryterium dla podziału czynów ludzkich na prowadzące lub nie prowadzące do celu ostatecznego (kontemplacji Bóstwa), lub też na zgodne lub niezgodne z tymże celem. Tę ich właściwość uznaje za równoznaczną (nie tylko równoważną) z ich moralnym charakterem. Czyn prowadzący do celu ostatecznego jest moralnie powinny, czyn zgodny z ostatecznym celem jest moralnie dobry, zaś niezgodny z nim — moralnie zły. Moralna powinność lub moralna dobroć czynu to jego stosowność lub jego odpowiedniość jako środka do szczęścia, którego człowiek nie może nie chcieć. Jak widać określenie szczęścia jest u Arystotelesa wynikiem żmudnej analizy faktu działania ludzkiego, jakby punktem dojścia i kresem wywodu filozofa.

Tomasz jako teolog czerpie to pojęcie wprost z Objawienia i od niego zaczyna swą teorię moralności. Na tym polega różnica między Arystotelesem a Tomaszem. Widzimy ją też i w określeniu treści celu ostatecznego, co ma oczywiście pewien wpływ na określenie treści czynów moralnie powinnych czy moralnie dobrych. Tomasz jednak nie wątpi, że forma aktu moralnego nie może być inna niż teleologiczna. Moralna kwalifikacja działania wyraża się u niego, podobnie jak u Arystotelesa, bez reszty w tym, że jest ono stosownym lub niestosownym środkiem do osiągnięcia ostatecznego celu, czyli szczęścia. Eudaimonia jest rozstrzygającym punktem odniesienia, normą moralności, ze względu na którą czyny stają się i są moralnie powinne lub niepowinne, moralnie dobre lub złe. Pod tym względem jest Tomasz w zupełności arystotelikiem. Czy znaczy to też, że jest eudajmonistą? Czy ostateczny cel jest dla niego tym, czego człowiek chce i czego nie może nie chcieć, czy też tym, co człowiek chcieć powinien i czego nie wolno mu nie chcieć? Różnica jest bardzo istotna: czy mamy w danym przypadku do czynienia z eudajmonologiczną prakseologią, w której wszelka powinność redukuje się do „chcę", czy też z teorią kategoryczną powinności moralnej („powinienem").

Otóż żadne *sed contra* zdaje się nie mącić przekonania św. Tomasza, że sama teleologiczna struktura aktu wyraża istotnie moralny jego charakter. Jednakże już uważniejszy wgląd w etyczny sens przypowieści o miłosiernym Samarytaninie ujawnia, że powinność, o której tam mowa, nie potrzebuje zgoła teleologicznej struktury, by się mogła w swym specyficznym charakterze wyrazić, a nawet, że struktura ta by wręcz przeszkadzała w wyrażeniu istotnego dla moralnej powinności momentu.

Co więcej, wątpliwości identycznej natury powstają, gdyby się chciało w teleologicznej strukturze aktu wyrazić ową „pogańską" powinność, o której miejsce w etyce upomniał się już Sofokles w swej *Antygonie*. Czy powinność respektowania godności zmarłego brata, nakazująca kategorycznie Antygonie zawiesić jej własne cele, ostateczne pragnienia, swe szczęście, miałaby być niemoralną (antymoralną) powinnością, czy też dopiero ona jest moralną powinnością? Jeśli wyrażone tu pytania nie są pozbawione podstaw, to trzeba mieć w konsekwencji wątpliwości, czy teoria działania ludzkiego, funkcjonująca pod nazwą etyki w Arystotelesa filozofii moralności, a potem w ramach Tomaszowej teologii moralności jest w ogóle teorią moralności, czyli etyką. Czy nie jest ona — mimo swej nazwy — raczej (tylko) teorią szczęścia? Jeżeli zaś teoria moralności *stricto sensu* nie jest sprowadzalna do teorii szczęścia bez utraty swego swoistego oblicza, wówczas należy zasadnie pytać, czy problem niezależności etyki i jego rozwiązanie nie przedstawi się zgoła inaczej niż to ma miejsce u św. Tomasza, skoro u niego pod nazwą etyka funkcjonuje co prawda teoria powinności lecz innej, aniżeli powinność swoiście moralna?[12]

Zanim jednak do tego przejdziemy, wróćmy do drugiej części naszego pytania: czy teoria powinności moralnej, określonej teleologicznie, czyli tak właśnie jak u św. Tomasza, musi mieć nieodzownie charakter teorii filozoficznej? Czy nie mogłaby się ona równie dobrze ukształtować metodologicznie niezależnie od filozofii? By rozstrzygnąć to pytanie, wystarcza tylko przypomnieć, w jaki sposób określany jest przez Tomasza sens powinności moralnej i dobra moralnego, a więc w jaki sposób determinowany jest u niego przedmiot teorii moralności, etyki. Sens ten — jak pokazano — determinowany jest poprzez relację do celu ostatecznego człowieka. Bez ustalenia celu ostatecznego niemożliwe jest po prostu ustalenie przedmiotu etyki. W ramach jakiej teorii dokonuje się jednak tutaj ustalenia celu ostatecznego człowieka? Tomasz, po wyłączeniu z toku rozumowania Objawienia i teologii, nie miał alternatywy. Jedynie miarodajną w tej sprawie dyscypliną mogła być filozofia człowieka (filozoficzna antropologia). Ona tylko dysponowała — w jego przekonaniu — odpowiednimi narzędziami metodologicznymi, które umożliwiają rozwiązanie problemu: co jest ostatecznym celem człowieka. Wynika stąd, że etyka jako teoria moralności (przy arystotelesowskim rozumieniu moralności) jest do pomyślenia wyłącznie jako dyscyplina istotnie podporządkowana antropologii filozoficznej, co by znaczyło, że etyka poza ramami filozofii jest niemożliwa. Autonomia metodologiczna etyki względem filozofii musiałaby się wydać Tomaszowi konstrukcją pojęciowo sprzeczną. Niezależność etyki dla Tomasza zaczynała się więc i zarazem kończyła na jej metodologicznej autonomii względem Objawienia. I na niej polegała.

Pamiętajmy jednak o założeniach, na których się przekonanie Tomasza musiało wspierać. Jest to nie tylko przyjęty od Arystotelesa i w ogóle po grecko-rzymskiej tradycji sąd, że moralność czynu jest istotnie związana z relacją działającego do jego

[12] Znamienną jest rzeczą, jak św. Tomasz w ślad za Arystotelesem uzasadnia miłość przyjaźni. Otóż nie trzeba zrezygnować i tu ze schematu teologicznego: afirmując przyjaciela dokonuje się aktu autoafirmacji, gdyż przyjaciela traktuje się jako drugie swoje „ja". Wolelibyśmy chyba, by w tym miejscu św. Tomasz nie był aż tak konsekwentny. Por. *Summa theol.* I-II q. 28 a. 1; H. Reiner. *Thomistische und phänomenologische Ethik*. W: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Meisenheim 1974 s. 449.

celu ostatecznego, lecz również przekonanie, że poza teologią jedynie kompetentną dyscypliną dla podjęcia problemu określenia ostatecznego celu człowieka jest filozofia. Problem jednak mógłby inaczej wyglądać, gdyby cel ten można było ustalić w jakiś sposób poza filozofią. Od pewnego czasu uznano, że filozofia nie jest bynajmniej konieczna dla ustalenia najgłębszych motywów działania ludzkiego, że może ją w tym względzie z powodzeniem zastąpić psychologia jako teoria dążeń ludzkich. Co najmniej od czasu J. S. Milla pogląd ten stał się w szerokich kręgach poglądem panującym. Ustalenie ostatecznych motywów działania ludzkiego w obrębie wiedzy opartej na introspekcji (czy nawet ekstraspekcji), jak głoszą niektórzy, stwarzałoby możliwość empirycznego określenia powinności moralnej działania, jeśli ta identyfikuje się formalnie z warunkiem niezbędnym i wystarczającym, czyli środkiem do zaspokojenia potrzeb czy dążeń działającego podmiotu. Otwiera to tym samym możliwość zbudowania etyki niezależnej od filozofii. Tę właśnie możliwość uwolnienia etyki spod kurateli filozofii wieścił M. Schlick w swych *Fragen der Ethik* (rok 1930). Czy oznaczało to tym samym metodologiczną autonomię etyki w ogóle? Bynajmniej! Nie o autonomię etyki, lecz o jej „naukowość" chodziło Schlickowi.[13] Naukowość ta miała być zagwarantowana właśnie przez to, że etyka stawała się gałęzią psychologii jako *sui generis* prakseologia działania uszczęśliwiającego, zbudowana na teorii motywów ludzkiego postępowania. Tak rozumiana etyka jest oczywiście metodologicznie niezależna od filozofii, choć zarazem metodologicznie związana z psychologią. Związek ten idzie tak daleko, że należy mówić wręcz o redukcji etyki do psychologii jako teorii chcenia. I trudno nie podzielić znowu tego poglądu. Jego podstawa jest w gruncie rzeczy ta sama co u Arystotelesa i Tomasza. Działa tutaj identyczny mechanizm: przekonanie o teleologicznej strukturze aktu moralnego. Przy tym założeniu moralność jako przedmiot etyki jest po prostu redukowana do innej dziedziny niż ona sama, co z kolei prowadzi do redukcji etyki do jakiejś pozaetycznej teorii. Czy tą ostatnią będzie teoria teologiczna czy też filozoficzna (a idąc dalej filozoficzna czy pozafilozoficzna i pozateologiczna zarazem), nie ma istotnego wpływu na sprawę jej metodologicznej autonomii. Będzie to zawsze tylko *autonomia secundum quid*, nie *autonomia simpliciter*. Metodologicznej niezależności tak ujętej etyki towarzyszyć musi nieuchronnie jej istotna zależność metodologiczna względem tak czy inaczej pojętej teorii ostatecznego celu lub, w innych terminach, teorii motywów postępowania. Postulowanie niezależności metodologicznej *simpliciter* dla tak rozumianej etyki musiało się też wydać Schlickowi (nie mniej niż Tomaszowi) żądaniem absurdalnym.

Pozostaje jednak ciągle problem, czy słuszne jest stojące u podstawy tej koncepcji metodologicznej przekonanie, że istota moralności musi być ujęta w terminach środka do celu i czy — w związku z tym — teoria teleologicznie ujętej moralności

[13] W okoliczności, że etyka jako teoria pewnego typu faktu psychicznego staje się częścią psychologii Schlick nie tylko nie widzi najmniejszego uszczerbku dla etyki, lecz raczej „radosny fakt unifikacji pojmowania świata". Tym zaś, którzy w imię odrębności i przedmiotu etyki i swoistości jej własnej problematyki chcieliby protestować przeciw zamierzonej przez niego redukcji etyki do psychologii, odpowiada, że „w etyce chodzi nie o autonomię, lecz o prawdę". Por. M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960 (*Fragen der Ethik*, Wien 1930) s. 44 i 43.

jest istotnie etyką? Gdyby było inaczej, przedstawione tu rozwiązanie problemu autonomii etyki nie dotyczyłoby po prostu etyki i zagadnienie to należałoby dopiero całkiem na nowo podjąć. Nie może także nie niepokoić fakt, iż etycy tej miary, co T. Czeżowski czy T. Kotarbiński oponują przeciwko redukcji etyki nie tylko do teologii czy filozofii, ale również do nauk szczegółowych (jak np. psychologia), wysuwając równocześnie pozytywny program zbudowania etyki metodologicznie autonomicznej. Czy podstawą i punktem wyjścia tego postulatu nie jest właśnie odmienna diagnoza w dziedzinie istoty dobra i zła moralnego oraz sposobu ich poznania? Czy faktycznie znajomość celu ostatecznego jest konieczna do rozpoznania dobra i zła moralnego, a pragnienie jego osiągnięcia warunkiem nieodzownym zaistnienia moralnej powinności? A dalej, czy wszystko, co jest nam znane jako krytyka eudajmonizmu w etyce, a naturalizmu w metaetyce, miałoby być oparte na nieporozumieniu?

Czas nawiązać w tym miejscu do wyrażonych już wyżej wątpliwości pod adresem teleologicznego ujęcia istoty powinności moralnej oraz dobra i zła moralnego. Główny sprzeciw wobec tego ujęcia powinności pochodzi, jak wiadomo, stąd, że przekreśla ono stwierdzany w niej wyraźnie — jako jej nieodłączny element — moment bezwarunkowości. Powinność moralna jawi się jako zobowiązanie do określonego rodzaju działania niezależnie od upragnionych przez podmiot celów własnych, niejako bez względu na nie, jakby wręcz z ich zawieszeniem, nawet jeśli się ich skądinąd ze wszech miar pragnie i wie, że ich realizację gwarantuje jedynie spełnienie moralnej powinności. Powinność spełniania danego czynu staje się moralną powinnością nie przez relację czynu jako środka do celu ostatecznego. Nawet gdy cele te są osiągalne wyłącznie przez moralnie dobre działanie i gdy działający działa chcąc również i ich osiągnięcia, działanie jego staje się i jest istotowo dobre moralnie, gdy jest podjęte bez względu na tę motywację, gdy rozstrzygające „dlatego że" dla decyzji działającego jest w tym sensie bezwarunkowe i bezinteresowne. Czy nie dlatego właśnie poświęcenie się, ofiarność, oddanie życia, wymusza na nas osobliwy rodzaj aprobaty, której musielibyśmy zaraz odmówić, gdyby się okazało, że w motywację tych działań wtargnęła na czoło jakakolwiek interesowność? Wszak nawet udzielenie pomocy drugim tylko dla „uniknięcia grzechu" lub tylko dla „pogłębienia cnoty" czy tylko dla „samospełnienia" odbieramy jako działanie moralnie podejrzane.[14] Co więc stanowi właściwą podstawę tej osobliwej aprobaty lub — odpowiednio — dezaprobaty? Czy nie chodzi w niej o wyrażenie sprzeciwu wobec manipulowania osobą drugiego w imię rzekomego własnego interesu: samourzeczywistnienia? Wzgląd na własne samourzeczywistnienie może oczywiście w wielu przypadkach, jeśli już nie we wszystkich, pełnić także rolę autentycznie moralnej motywacji i rodzić moralne dobro czynu. Pełni ją jednak nie tyle *per se* jako adekwatna racja moralnego zobowiązania, ile raczej *per accidens*, przez osobliwą zbieżność. Samourzeczywistnienie jest mianowicie moralną powinnością jako jedynie możliwy sposób afirmowania osobowej godności człowieka w przypadku, gdy tym człowiekiem jest osoba własna. Niekiedy ten rodzaj miłości „własnej" wymaga

[14] W. Tatarkiewicz, *O doskonałości* Warszawa 1976

tej samej bezinteresowności jak w przypadku, gdy chodzi o miłość drugiego; wymaga ofiary z życia. Mimo to powinność samourzeczywistnienia nie przestaje być tylko szczególnym przypadkiem powinności moralnej działania, powinności afirmowania osobowej godności człowieka w każdym, czyli również we „własnym" przypadku.[15] Ponieważ osoba-podmiot żyje i działa ustawicznie w polu powinności moralnej (wykreślonym przede wszystkim przez godność własnej osoby jako osoby-przedmiotu), jest ona zawsze odpowiedzialna za siebie, więc także i wtedy, gdy jej działanie ma za przedmiot „drugiego". Moralnie zranić może ktoś tylko sam siebie, więc osoba-podmiot jest zupełnie wyjątkowo (i niejako pierwszoplanowo) odpowiedzialna za „osobowe w sobie". Stąd też chyba łatwo w tym szczególnie natężonym obszarze powinności moralnej widzieć — *pars pro toto* — całe pole powinności moralnej i w tym zawężonym zakresie powinności próbować odczytać i zdefiniować jej istotę. Taka jest (jak można sądzić) geneza eudajmonistycznego perfekcjonizmu, polegającego na tym, że w miejsce odpowiedzialności za osobowe uznaje się odpowiedzialność za siebie (tj. osobowe w sobie tylko!) za cechę konstytutywną powinności moralnej. Perfekcjonizmowi wymyka się (jak widać) adekwatna podstawa i racja konstytutywna moralnej powinności. Z tego przejścia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* wywodzą się jego charakterystyczną trudności. Wraz z zawężeniem tej podstawy do samourzeczywistnienia (do autoafirmacji) perfekcjonizm nie umie wytłumaczyć powinności moralnej działania w stosunku do drugich inaczej, jak tylko ze względu na własne urzeczywistnienie podmiotu, poprzez co z definicji moralności zmuszony jest wyłączyć moment bezwarunkowości i — odpowiednio — bezinteresowności.[16] Pod tym (w końcu najistotniejszym) względem perfekcjonizm nie różni się od innych, bardziej pospolitych, odmian eudajmonium. Chyba jednak dlatego zasługuje na bardziej wnikliwą i zdecydowaną krytykę. Najtrudniejsze do wytropienia i wykorzenienia są wszak poglądy, które — jak zauważa Pascal — „rzadziej kłamiąc tym skuteczniej zwodzą" i stają się z tego powodu bardziej szkodliwe.

Sprzeciwy wobec teleologicznego ujęcia istoty moralności, zgłaszane w imieniu bezwarunkowości jako nieodłącznej cechy powinności moralnej, oraz — odpowiednio do tego — w imieniu bezinteresowności jako cechy nieodłącznej od moralnego dobra czynu, zrodziły próby odmiennego ujęcia powinności moralnej i tym samym odmiennego ujęcia przedmiotu etyki. Widząc jak bardzo problem niezależności etyki jest zrelatywizowany w stosunku do sposobu ujęcia jej przedmiotu nie możemy z kolei tych prób pozostawić poza polem uwagi.

---

[15] Wyklucza to więc zasadniczo możliwość „posługiwania się" osobą kogoś dla „dobra" kogoś drugiego, *pro publico bono* itp.

[16] Bezinteresowność jako cecha czynu będącego spełnieniem powinności afirmowania osoby z uwagi na jej godność czyli z wyłączeniem wszelkich innych warunków poza jej godnością i bez względu na te warunki, jest cechą równoważną bezwarunkowości.

II. DEONTOLOGIZM A NIEZALEŻNOŚĆ ETYKI

Gwarancję wystarczającą dla zagrożonej w teleologizmie bezwarunkowości powinności moralnej (i bezinteresowności dobra moralnego czynu) upatrywano najpierw w uznaniu nakazu odpowiednio kompetentnego autorytetu na zewnątrz podmiotu (a potem w samym podmiocie czynu) za konstytutywne źródło powinności moralnej. Czyn moralnie powinny w tym ujęciu to tyle, co czyn przez tenże autorytet nakazany, czyn moralnie dobry zaś, to czyn z tym nakazem zgodny i zarazem ze względu na tenże nakaz wykonany. Ujęcie powinności moralnej odwołujące się do nakazu z zewnątrz występuje w różnych postaciach, w zależności od tego, kogo (Boga, społeczeństwo, władzę społeczną, nawet panujący obyczaj) uzna się za autorytet na tyle miarodajny, by jego nakazy miały moc zobowiązującą podmiot do spełnienia określonych czynów. Mimo tych różnic zasada ujęcia jest wspólna. Powinność moralna jest konstytuowana nakazem zewnętrznym w stosunku do podmiotu działania. Proponujemy nazywać to ujęcie powinności moralnej deontologizmem heteronomicznym.[17]

Ujęcie to wyłoniło jednak nowe — nieznane w teleologicznym ujęciu — trudności. Zgodnie z nim bowiem należałoby uznać czyn niezgodny z wewnętrznym przekonaniem podmiotu czynu (za to zgodny z nakazem odpowiedniej instancji) za czyn z definicji moralnie powinny i — odpowiednio — moralnie dobry. W kolizji tego rodzaju widzi S. Kierkegaard istotę moralnego dramatu Abrahama.[18] Z tego względu przeciwstawia się temu ujęciu nasze wyczucie moralnego charakteru powinności. W tym przypadku występuje ono jako rzecznik respektowania autonomii podmiotu czynu. Powinność moralna wiąże podmiot zawsze ,,od wewnątrz", ,,przekonaniowo", nie naruszając tym samym nigdy jego autonomii. Autonomia ta oznacza tu *sui generis ius et debitum subiecti*, tj. niezbywalne i nienaruszalne uprawnienie i zarazem zobowiązanie podmiotu do działania zawsze zgodnie ze swym przeświadczeniem, a więc uprawnienie i zarazem zobowiązanie wewnętrzne. Jest ono nadrzędne w stosunku do wszelkich nakazów jakichkolwiek autorytetów, gdy ich nakaz stanie w kolizji z ,,wewnętrznym nakazem". Nakaz zewnętrzny tłumaczyć może co najwyżej — podobne przez swą kategoryczność do moralnej powinności — zjawisko przeżywania nacisku. Nie tłumaczy jednak, ani tym bardziej nie konstytuuje, fenomenu moralnej powinności jako wewnętrznego zobowiązania podmiotu do działania.

Ta nadrzędność powinności moralnej w stosunku do autorytetu zewnętrznego wyraża się także w uprawnieniu i powinności moralnej podmiotu do stawiania pytania o rację skierowanego do podmiotu nakazu, niezależnie od tego, jakiej rangi autorytet go wydaje. Ta skorelowana z autonomią podmiotu wewnętrzność i nadrzędność powinności moralnej działania stanowi tak charakterystyczne dla niej

[17] Można by ewentualnie posługiwać się w tym przypadku nazwą dekretalizmu lub nawet pozytywizmu. Nazwy te jednak nie mogłyby objąć swym zakresem deontologizmu autonomicznego typu I. Kanta.

[18] Por. S. Kirkegaard. *Bojaźń i drżenie*. Warszawa 1969 s. 9 i 10

znamię, że jej nieuwzględnienie równać by się musiało przekreśleniu swoistości samego zjawiska i rozminięciu się z tą dziedziną, którą się chciało poznawczo ująć i badać w etyce — z moralnością.

W tej sytuacji podjęto inną próbę ujęcia istoty powinności moralnej. Aby zaradzić wyżej wskazanej trudności przyjęto, że sam podmiot działania jest władny do wydania samemu sobie wiążących go nakazów działania. Twórcy tej koncepcji powinności moralnej uważali, że tym sposobem dostatecznie zabezpieczają zagrożoną w ujęciu poprzednim autonomię podmiotu działania moralnego. Możliwość niebezpiecznego dla tejże autonomii konfliktu powinności moralnej z nakazem z zewnątrz zostaje wyeliminowana, skoro źródłem tej powinności jest „samonakaz" (a więc nakaz wychodzący od podmiotu i do podmiotu skierowany). Wszystko dokonuje się w obrębie sfery wewnętrznej podmiotu, wszelka heteronomia jest więc tu wykluczona. Nadto, dokonujące się tu przeniesienie koncepcji moralnego prawodawcy z zewnątrz na sam podmiot i kreowanie go samego na twórcę swych moralnych zobowiązań stanowi rodzaj manifestu proklamującego autonomię podmiotu (*quo maior cogitari non potest*). Może więc wreszcie dotarliśmy do tego ujęcia powinności moralnej, które wyraża istotną jej treść, a zarazem stanowi poszukiwany przez nas przedmiot dla etyki?

Przyjmijmy, że tak jest i zapytajmy wobec tego, jak w odniesieniu do etyki (jako teorii tak ujętej powinności) przedstawia się sprawa jej metodologicznej autonomii. Czy etyka jako teoria powinności moralnej (w ujęciu tejże) przedstawionym przez deontologizm autonomiczny jest teorią metodologicznie autonomiczną? Na pierwszy rzut oka pytanie to może się wydać pytaniem retorycznym. Przecież właśnie na oznaczenie tak ujętej powinności moralnej, a także jej teorii — etyki, przyjęto używanie określenia „autonomiczna"! Z tego także powodu uznaje się I. Kanta i J. P. Sartre'a za czołowych przedstawicieli etyki autonomicznej. Nie ulegajmy jednak zbyt pochopnie sugestiom płynącym z wieloznaczności słowa „autonomia" czy „autonomiczny". Autonomia zwłaszcza w połączeniu ze słowem „moralność" i „etyka" określanym na dodatek w języku niemieckim dwuznacznym słowem „Moral" (mogącym znaczyć i „moralność" i „etyka"), spowodowała wiele pojęciowego zamętu. Niech więc nie zaskoczy nikogo, że z całą powagą stawiamy pytanie czy „etyka autonomiczna" jako teoria autonomicznie rozumianej powinności moralnej jest etyką metodologicznie autonomiczną?

Aby na to pytanie odpowiedzieć zobaczmy, co wynika z autonomicznego ujęcia powinności moralnej dla metodologicznej niezależności teorii, która tak ujętą powinność chce wziąć za przedmiot swego badania. Otóż stwierdźmy od razu: przy „nakazowym" ujęciu powinności moralnej postulowanie metodologicznej autonomii etyki jest nie mniej absurdalne aniżeli przy teleologicznym jej ujęciu. Czy wchodzi w grę heteronomiczne czy autonomiczne ujęcie nakazu — jest dla sprawy bez najmniejszego znaczenia. W jednym bowiem i drugim przypadku zdefiniowanie powinności moralnej i — tym samym — zdeterminowanie przedmiotu teorii etycznej zakłada co najmniej wskazanie autora nakazu i jakąś (udaną czy nie — to inna sprawa) próbę uzasadnienia, dla jakich powodów może on wystąpić w charakterze moralnie wiążącego prawodawcy, dla jakich racji jego nakazy są nosicielami

moralnej powinności. Już zatem samo określenie powinności moralnej w terminach nakazu implikuje teorię nakazodawcy. Znaczy to jednak, że bez założenia tej teorii nie jest możliwe w ogóle zdeterminowanie przedmiotu etyki. W tym wypadku nie ma znaczenia czy będzie to teoria nakazodawcy różnego od podmiotu działania (jak mniemają heteronomiści) czy też teoria nakazodawcy identycznego z podmiotem działania (jak twierdzą autonomiści). W obu wszak przypadkach zdeterminowanie przedmiotu etyki dokonać się musi poza etyką, poza nią samą (nie „u siebie"), a więc w teorii względem niej heterogennej. W zasadzie jest również obojętne, czy założona przez definicję powinności moralnej teoria nakazodawcy ma filozoficzny (a ogólniej światopoglądowy) charakter, czy też jest to jedna z odpowiednio wybranych do tego empirycznych dyscyplin szczegółowych (psychologia czy socjologia), czy jakaś jeszcze inna nauka. Przykładem tego typu metodologicznie nieautonomicznej etyki może być więc zarówno „autonomiczna" etyka Sartre'a (zbudowana w oparciu o teorię absolutu — ja), jak i „heteronomiczna" teoria podstawowej normy społecznej H. Kelsena (zbudowana na teorii socjologicznej).[19]

Gdyby zatem przedstawione dotąd ujęcia powinności moralnej (i — odpowiednio — przedmiotu etyki) wyczerpywały komplet możliwości, trzeba by uznać problem metodologicznej autonomii etyki za rozstrzygnięty: niemożliwa jest etyka jako dyscyplina metodologicznie niezależna. Badać można by już tylko co najwyżej zagadnienie: od jakiej innej teorii i w jaki sposób jest etyka zależna, przyjmując takie lub inne ujęcie jej przedmiotu za punkt wyjścia (tj. jedno z dwu przedstawionych: teleologiczne lub deontologiczne) w takiej czy innej szczegółowej postaci. Ale wraca pytanie: jakie inne „dobre racje" mogą jeszcze skłaniać etyków a zarazem logików tej miary co T. Kotarbiński czy T. Czeżowski do obstawania mimo wszystko przy tezie o metodologicznej autonomii etyki. Czy dzieje się tak tylko dlatego, że D. Hume, a potem G. E. Moore, uczynili nas poprzez krytykę tzw. „błędu naturalistycznego" wyjątkowo podejrzliwymi w stosunku do wszelkiej „wydedukowanej" z pozaetycznych przesłanek powinności moralnej?

Nawet jeśli zastrzeżenia w stosunku do ujęcia powinności moralnej przedstawionego przez deontologizm autonomiczny są natury logicznej dotycząc bezpośrednio możliwości jej rzekomego wydedukowania z teorii podmiotu (rozumu praktycznego) jako domniemanego prawodawcy moralnego (Kant), czy też z teorii podmiotu jako „absolutu świadomości i wolności" (Sartre), właściwym źródłem odrzucenia tego ujęcia powinności moralnej jest i pozostanie ostatecznie wgląd w samą „rzecz". Innymi słowy: krytyczna ocena przydatności i odpowiedniości stosowania logicznych operacji jako zabiegów zmierzających do zdeterminowania powinności moralnej (przedmiotu etyki) jest możliwa tylko na gruncie intuicji, czyli bezpośredniego ujęcia powinności moralnej. W oparciu o nią odrzucić musimy także autonomistyczne pojęcie powinności moralnej. Bezwarunkowy charakter tej powinności ujawnia nam, że ważność jej nie może być następstwem decyzji-nakazu tegoż podmiotu, wynikiem jakiegoś kontraktu czy umowy podmiotu z samym sobą i wierności dla zawartej z sobą umowy. Gdyby bowiem podmiot był rzeczywiście władny do wy-

[19] Teoria ta była w swym czasie przedmiotem uwagi krytycznej profesora KUL Cz. Martyniaka.

dawania sobie tego rodzaju nakazów, byłby w oparciu o tę samą moc władny również je anulować. Ponieważ nim ewidentnie nie jest w stosunku do tego, co rzeczywiście i bezwarunkowo go obowiązuje, więc nie jest i być nie może autorem tychże zobowiązań.

Elementarne doświadczenie mówi, że podmiot podlega powinnościom moralnym, że je po prostu zastaje. Podmiot widzi „się" (czyli swe świadome i wolne ja), jako ja „osaczone" powinnością podejmowania określonych decyzji w stosunku do innych, do siebie (czyli odkrywa powinność ich podjęcia). „Odkrywa powinność" znaczy ujmuje ją we własnych aktach poznawczych, w swych sądach. Przedmiotem jest tu właśnie powinność podjęcia określonej decyzji. Powinność stwierdza się w sądach tak samo, jak stwierdza się wszelkie inne realne stany. Sądy własne podmiotu są tedy instancją informującą go o tym, co moralnie powinien. Nota bene — są instancją jedyną, jaka w ogóle może tu wchodzić w rachubę. Zrozumiałe więc, że uzgodnienie decyzji podmiotu z wymaganiami powinności moralnej może się dokonać tylko poprzez uzgodnienie działania podmiotu z tym, co o powinności swego działania dowiaduje się on z własnego jej rozpoznania (z własnych o niej sądów). Innej drogi nie ma. Dlatego zobowiązanie moralne do działania, mające w sobie charakter bezwarunkowy, musi przybrać postać bezwarunkowego obowiązku respektowania własnego rozpoznania w przedmiocie tego, co się powinno, czyli respektowania tzw. nakazu lub głosu sumienia. Oto dlaczego nie istnieje żadna „ważna" powinność dla podmiotu, która nie musiałaby mieć aprobaty jego sumienia. W przypadku więc kolizji sądu sumienia z nakazem autorytetu z zewnątrz, podmiot, dokonawszy możliwie dogłębnej „rewizji" sumienia, „nie ma alternatywy", nie może postąpić wbrew sobie. „Nie może" znaczy „absolutnie mu nie wolno". Na tej właśnie prawidłowości zasadza się wspomniana wyżej autonomia podmiotu moralnego (jego zobowiązanie i — odpowiadające temu zobowiązaniu — uprawnienie do postępowania zawsze w zgodzie z własnym przeświadczeniem, z „nakazem swego sumienia"). Już etyka klasyczna — nie Kant dopiero — proklamowała tę autonomię w tezie, że sumienie jest ostateczną normą moralności. Etyka ta podkreślając obowiązek działania zawsze w zgodzie z sumieniem (nawet sumienie błędne zobowiązuje do działania zgodnie z nim!), nie przeoczyła czegoś innego równie istotnego: to niezaprzeczalna prawda, że tylko nasz własny sąd może nas moralnie zobowiązywać, skoro w końcu on tylko nas o zobowiązaniu informuje. Równie jednak niezaprzeczalną prawdą jest, iż nasz własny sąd zobowiązuje nas ostatecznie przez to, że jest sądem (tj. aktem poznania). Zobowiązuje nas więc nie tyle dlatego, że jest nasz własny i przez nas wydany, lecz dlatego, że jest (co najmniej domniemanie!) prawdziwy, a więc obiektywnie zasadny, czyli komunikujący podmiotowi to, co go przedmiotowo, rzeczywiście obowiązuje. Sąd nie stwarza sam przez się powinności, nie stanowi ani genetycznie, ani metodologicznie jakiegoś *apriori* moralnej powinności, lecz ją tylko przekazuje do wiadomości podmiotu (na tym wszak polega funkcja sądu — jest komunikatem o stanie rzeczy). Inna sprawa, że w tej roli i funkcji jest on jedyny i nie do zastąpienia. Dlatego właśnie etyka klasyczna akcentując, że sumienie jest normą moralności ostateczną, również dodaje, że jest ono normą moralności subiektywną, tj. subiektywnie ostateczną! Pomyłka jest pi-

sana sumieniu, jak każdemu ludzkiemu sądowi w innej, pozamoralnej dziedzinie. Stąd też zobowiązanie do nieustannej kontroli własnych rozeznań moralnych jest nieodzownym dopełnieniem zobowiązania do respektowania nakazów sumienia. Ten właśnie moment wymknął się uwadze autonomistów.

Jak pamiętamy, autonomiści odrzucili deontologizm heteronomiczny dlatego, że podmiotowi moralnemu odebrał prawo pytania o zasadność nakazu pochodzącego od autorytetu zewnętrznego, w wyniku czego w przypadku kolizji tegoż nakazu z przekonaniem podmiotu działania zmuszał podmiot do preferowania nakazu. Oznaczać to musiało zrównanie powinności moralnej z naciskiem, niszczącym autonomię podmiotu, czyli nobilitację gwałtu moralnego w imię ...moralności. Powstaje tu decydujące pytanie, czy ten stan rzeczy ulega istotnej zmianie na lepsze przez to tylko, że nakazodawcą odmawiającym podmiotowi odpowiedzi na pytanie „dlaczego?" pod adresem nakazu jest ktoś poza nim (ktoś z zewnątrz), czy on sam. Czy podmiot jest w lepszej sytuacji przez to, że „ślepe posłuszeństwo" winien jest komuś innemu, a nie sobie. Czy posłuszeństwo wobec nakazu własnej woli (nawet jeśli się ją nazwie „rozumem praktycznym" lecz równocześnie zwolni od obowiązku pytania o rację aktów) nie jest nadal posłuszeństwem dla samowoli i przez to dokładnie tym samym jakościowo rodzajem niewoli? Czy niewola „u siebie" (tj. wobec własnej samowoli) nie jest w dalszym ciągu niewolą? Wyrzeczenie się przez podmiot racjonalności wydaje się równoznaczne z przekreśleniem autonomii, jest rezygnacją z niej. Rezygnacji tej wymaga deontologizm autonomiczny nie mniej od heteronomicznego (z tą tylko różnicą, że heteronomizm czyni to niejako *de iure* i mówi o tym otwarcie, podczas gdy autonomizm usiłuje wierzyć złudnie, iż proklamuje autonomię i broni jej, przekreślając ją *de facto*).

Tragedia autora *Krytyki rozumu praktycznego* polega chyba na tym, że Kant musi zabronić podmiotowi (dla ratowania jego autonomii!) stawiania pytań o racje w sprawach dla podmiotu najdonioślejszych. Słowo „dlaczego?" pod adresem nakazu prawodawczego rozumu jest u niego wzbronione. Domagając się od podmiotu zrezygnowania z prawa stawiania tych pytań, pozbawia go tym samym prawa do bycia istotą racjonalną, czyli po prostu sobą, czyniąc przez to samo karykaturę z przyznanej mu za to wysoki okup autonomii.[20]

Również u Sartre'a proklamacja autonomii podmiotu moralnego jest tylko pozorna. Sartre usiłuje po prostu wmówić podmiotowi, że jego autonomia polega na mocy stanowienia o sobie bez pytania o jakiekolwiek racje, tak jakby możność stawiania pytań była nie prawem i przywilejem człowieka, lecz źródłem tragicznego odczłowieczenia. To właśnie wyrażać chce Sartre'a definicja człowieka, według której jest on „nicością", co ma oznaczać „wolność od treści", w szczególności zaś wolność od racji dla podejmowanych decyzji. Wolności tej bronić trzeba i można tylko negując totalnie wszystko, cokolwiek by pretendowało do roli racji usprawiedliwiających podejmowanie decyzji (wartości). Nawet „drugi" jest „piekłem", jeśli stanie w roli racji dla podjęcia decyzji; staje się wtedy dla „ja" klęską (*Przy drzwiach*

[20] Bardziej szczegółowo przedstawiłem ocenę krytyczną stanowiska Kanta w *Problemie możliwości etyki*.

zamkniętych). Taką autonomię (wolność od wszystkiego i do wszystkiego) gotów jest Sartre przyznać człowiekowi za zrezygnowanie ze swej racjonalności. Być może, że dla Sartre'a to właśnie znaczy być człowiekiem. Jednak dla zwykłego śmiertelnika prawo do pytania o słuszność własnych sądów powinnościowych i troska o racjonalność własnych decyzji jest nie mniej warunkiem koniecznym jego autonomii, jak prawo do postępowania zawsze w zgodzie z tymiż sądami. Zabieranie podmiotowi tego prawa jest zabieraniem mu tego, poprzez co człowiek jako istota racjonalna może się jedynie urzeczywistnić i stanowić o sobie. Odbieranie mu tego prawa w imię autonomii wygląda wręcz na wyrafinowaną kpinę nie tylko z racjonalności, ale i z autonomii. Wolno oczywiście Sartre'owi mniemać, że potrzeba racjonalności jest chorobą, stanem nienormalnym. Nie bardzo jednak wiadomo, dlaczego tak uporczywie nalega na wyleczenie ludzi z choroby, bez której nie mogliby po prostu już być i czuć się ludźmi, z którą jest im nie zawsze łatwo żyć, w której jednak widzą jedyną dla siebie szansę. Już Pascal twierdził, że rozum może uczynić z człowieka jedynie nieszczęśnika, ale za szaleństwo uznałby wniosek, że ludzie dla zabezpieczenia swej szczęśliwości winni zrezygnować z kierowania się rozumem. Czy próby deifikacji człowieka muszą zawsze kończyć się na przedstawieniu jeszcze jednej karykatury człowieka? Sartre raz jeszcze to potwierdza. Chyba nie trzeba mnożyć przykładów przytaczając inne ich współczesne wersje? Wszystkie one w różny sposób unaoczniają to samo: próba umieszczenia powinności moralnej w sferze pozaracjonalnej jest — wbrew wszelkim pozorom — redukcją moralnej powinności i moralności w ogóle *in aliud genus*. Więcej: jest redukcją człowieka jako podmiotu moralności *ad aliud genus*, nawet jeśli mu się w zamian obiecuje kreowanie go na boga.

Powinność moralna jest tedy podmiotowi dana, a nie przezeń tak czy inaczej kreowana. Jest właśnie przedmiotem jego aktu poznawczego (sądu). Okoliczność, iż dana ona jest zawsze i tylko w jego własnym sądzie tłumaczy wspomnianą już wewnętrzność, czy nawet wręcz „podmiotowość" moralnej powinności (jak zresztą wewnętrzność całej dziedziny moralności w ogóle). Bliscy byli tego rozwiązania ci wszyscy, którzy tzw. zasadę autentyczności uznali za naczelną zasadę etyczną. I zarazem rozminęli się z prawdą uznając wyrażony przez tę zasadę warunek konieczny działania moralnie dobrego za jego rację konstytutywną. Chociaż bowiem moralna powinność działania jest dana podmiotowi zawsze i tylko w jego własnym sądzie o niej (wskutek czego wykluczone jest działanie moralnie dobre wbrew własnemu przekonaniu podmiotu), to z drugiej strony jest ona dana właśnie w sądzie (czyli akcie poznawczym), przez co równie dobitnie ujawnia się jej transsubiektywny zarazem charakter; jej pozapodmiotowa proweniencja. Sąd ten przecież o tyle tylko „rodzi" w podmiocie zobowiązanie moralne do działania, o ile podmiot jest przeświadczony o jego prawdziwości lub prawdziwość tę co najmniej domniemywa. Nie sąd o powinności jako akt jest powinnościorodny, lecz ujawniana poprzezeń „rzecz". W związku z czym też nie moc (siła przeświadczenia), z jaką podmiot podtrzymuje dany sąd, stanowi rozstrzygające kryterium jego ważności. To sama „rzecz powinnościorodna": przedmiot sądu przejmuje rolę kontrolera jego wartości poznawczej stanowiąc tym samym kryterium jego ważności. Oczywiście dla podmiotu

powinność istnieje tylko jako uświadomiona, jako dana podmiotowi przez jego własny sąd, w jego własnym o niej przeświadczeniu. Powinność moralna wkracza możliwie najdogłębniej do wnętrza podmiotu, staje się jego własną powinnością, zobowiązuje „ja" tak dogłębnie od „środka", iż staje się niejako jego częścią składową. Ta „podmiotowość" czy „subiektywność" powinności moralnej stała się dlatego źródłem tak licznych prób jej czysto subiektywistycznego interpretowania. Nic dziwnego, skoro obiektywnie dana powinność „zobowiązuje" podmiot jego własnym o niej przeświadczeniem, jego własną asercją! Zobowiązując w taki sposób proklamuje tym samym w sposób zupełnie jedyny i niepowtarzalny autonomię podmiotu. Dzięki temu bowiem, że zobowiązanie to dokonuje się własnym sądem (jako aktem poznania podmiotu) nie zostaje wcale naruszona wewnętrzna wolność podmiotu. Wręcz przeciwnie — zostaje ona raczej sprowokowana do spełnienia się właściwym dla niej aktem, jakim jest akt decyzji, akt wyboru. Podmiot decydując się spełnić wezwanie powinności wybiera w końcu to, co sam poznawszy za powinne uznał za swoją prawdę. Decydując się po linii poznanej powinności — dochowuje wierności sobie.

Równocześnie jednak powinność moralna dana jako przedmiot aktu-sądu wyzwala w podmiocie całą jego intencjonalność w kierunku „wyjścia z siebie" w stronę „rzeczy powinnościorodnej", prowokując go do możliwie najbardziej dogłębnego zaangażowania się po jej stronie. Miarą tego zaangażowania jest dopiero taki akt podmiotu, w którym podmiot inwestuje niejako, wszystko co ma, wszystko, czym jest. Dać mniej — znaczyłoby nie uznać aktem wolnej decyzji tego, co się już aktem poznania uznało. Osobliwością moralnej powinności jest właśnie to, że wymaga równie bezwarunkowej jak i wolnej czyli totalnej akceptacji ze strony podmiotu. Powinność ta wiąże podmiot możliwie najmocniej ze światem transsubiektywnym, lecz go nie zniewala, skoro jej apel do podmiotu wyraża się jego własnym sądem o słuszności postawy totalnego otwarcia się na tenże świat i skoro podmiot może nie potwierdzić aktem wolnej decyzji (aktem wyboru) tego, co już zaakceptował aktem swego poznania. Dlatego nic chyba równie dogłębnie jak fenomen moralnej powinności nie ujawnia, jak bardzo podmiot jest „ja", kimś, instancją nadrzędną względem całej „reszty" jaką jest świat, „ja" innym i jedynym w tym świecie, „ja" nieredukowalnym do tego świata. Zarazem nic równie dogłębnie nie ujawnia, że „ja" nie istnieje poza światem, że „ja" jest tylko „w świecie", w świecie „rzeczy powinnościorodnych" względem podmiotu, bez przerwy przez te „rzeczy" wezwanym i sprowokowanym do ich uznania, w którym musi być całe „ja", by uznanie to mogło być w ogóle uznaniem. Uznanie to wyraża się w czynie osoby-podmiotu. Słusznie więc mówi się o immanencji a zarazem transcendencji osoby w czynie.[21]

Ta dobrze znana osobliwa prawidłowość „moralnego Ja" ujawnia się w sądzie o powinności moralnej podmiotu i zarazem przez ten sąd się tłumaczy. Zrozumiałe więc, że wielowiekowa tradycja etyczna tak zawsze mocno akcentowała poznawczy charakter sumienia. Udział aktu poznawczego jest wręcz warunkiem koniecznym

[21] Por. K. Wojtyla. *Osoba i czyn*. Kraków 1969; Tenże. *The Structure of Self-Determination* (*Osobowa struktura samostanowienia*). W: *Tomaso d'Aquino nel suo VII centenario. Congresso Internazionale*. Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974 s. 379-390.

nie tylko zrozumiałości sensu fenomenu, jakim jest moralna powinność działania, ale równocześnie warunkiem możliwości zachodzenia tego zjawiska jako realnego faktu.

Ten właśnie obiektywny, poznawczy i racjonalny moment zostaje wyeliminowany przez deontologizm (w obu jego postaciach na równi) z opisu fenomenu powinności moralnej i tłumaczony bywa czystą „nakazowością".[22] Teleologizm usiłował na swój sposób uwzględnić ten moment, lecz go myślnie określił. Realizacja bowiem własnego celu ostatecznego ze strony działającego tłumaczy tylko warunkowe zobowiązanie do działania. A przecież moralna powinność jawi się nam — na co Kant słusznie zwrócił uwagę — jako wolna od warunku w rodzaju: „jeżeli chcesz..." „Rzecz" powinnościorodna w przypadku moralnej powinności nie jest z rodzaju „chcę" czy „dążę" (czyli z rodzaju *appetibile*), jest ona *sui generis* z rodzaju *affirmabile*. Jakkolwiek więc teleologizm uwzględnić chce i obiektywność powinności, i jej racjonalność (i na swój sposób ochronić autonomię podmiotu moralnego)[23] widząc potrzebę uzasadnienia sądu powinnościowego, co stanowi o jego przewadze nad deontologicznymi ujęciami powinności moralnej, to jednak nie daje również adekwatnej formuły tej powinności wykluczając z niej inne, nie mniej istotne momenty. Skoro więc ani zaprezentowana przez deontologizm diagnoza powinności moralnej, ani jej formuła, przedstawiona przez teleologizm, nie może zadowolić i stanowić poszukiwanego ujęcia przedmiotu etyki, tym samym i przedstawione rozwiązanie obu tych kierunków co do problemu niezależności etyki przestają nas właściwie interesować. Rozwiązania te nie dotyczą bowiem etyki, teorii postępowania, które co prawda uchodziły (a nawet wciąż jeszcze uchodzą za etykę), które jednak przez nadużycie lub wskutek wieloznaczności nazwy „etyka" nazywane były etyką. Teorie te należałoby raczej nazywać odpowiednio teoriami szczęścia i teoriami stanowienia prawa. Przydatności zwłaszcza tej pierwszej nie podobna kwestionować. Jej doniosłość jest jednak innego rodzaju i rzędu, niż doniosłość etyki (tak jak innego rodzaju są przedmioty ich obu). Inność przedmiotów nie wyklucza zresztą ścisłych ich wzajemnych powiązań. Powiązania te istnieją i są bardzo istotne. Chyba one właśnie spowodowały, że przedmiot etyki i przedmiot teorii szczęścia raz po raz w ciągu dziejów utożsamiano i uważano, iż uprawia się etykę uprawiając teorię życia szczęśliwego. Tym pieczołowiciej należy dbać o ich precyzyjne odróżnienie.

III. PRZEDMIOT ETYKI A JEJ NIEZALEŻNOŚĆ

Wniosek z dotychczasowych rozważań jest taki, iż sprawę metodologicznej autonomii etyki trzeba rozpatrzyć na nowo, dysponując zadowalającym określeniem przedmiotu etyki: powinności moralnej. Określenie takie usiłowałem już sformu-

[22] W tym sensie Kant jest niemniej woluntarystą i irracjonalistą, niż heteronomiści. Próbą odwrotu od czystego imperatywizmu i decyzjonizmu Kanta jest tzw. preskryptywizm R. M. Hare'a. Próba ta jednak nie przekonuje. Por. F. Ricken. *Die Begründung moralischer Urteile nach R. M. Hare.* „Theologie und Philosophie" 51:1976 z. 3 s. 344-358.

[23] W teleologizmie jest otwarta dla podmiotu możliwość pytania o racje tego, do czego jest zobowiązany.

łować.[24] Zwalnia mnie to od powtórzenia tutaj raz jeszcze przeprowadzonej tam analizy fenomenu powinności moralnej. Przypomnę, iż biorąc tam za punkt wyjścia stwierdzone w fenomenie moralności znamiona: „bezwarunkowość", „bezinteresowność", wewnętrzność" oraz „racjonalność" potraktowano je jako wskaźnik moralnego charakteru powinności, przy pomocy którego usiłowano najpierw oddzielić tę powinność od powinności pozamoralnej, a następnie wskazać jej istotę. W oparciu o ten probierz stwierdzono, że powinność moralna jest powinnością kogoś jako osoby-podmiotu afirmowania kogoś jako osoby-przedmiotu z uwagi na osobliwą godność (wartość) osoby. Ontycznie przedstawia się powinność moralna jako *sui generis* normatywna relacja interpersonalna, której przypadkiem granicznym jest relacja infrapersonalna. Ma ona miejsce w przypadku, gdy osoba-podmiot staje wobec powinności afirmowania osobowej godności, której sama jest nosicielem (z którą się ontycznie utożsamia), którą jednak poznawczo odkrywa jako coś sobie danego i zadanego. Osobowa godność jest współdana w zawartości doświadczenia powinności moralnej co najmniej *implicite* jako adekwatna („dorównana") podstawa i samego faktu powinności moralnej („że się afirmować powinno osobę") i tego wszystkiego, co w powinności moralnej wprost i narzuca się jako jej *proprium* („że osobę się afirmować powinno" wedle sposobu określonego wyżej wymienionymi czterema znamionami).[25] Wyłączone tu zostają wszelkie inne (poza samą osobą) warunki czy względy jako moralnie nierelewantne, a więc takie, od których dopiero miałaby być uzależniona powinność afirmowania osoby przez osobę. Sama obecność osoby-przedmiotu w polu osoby-podmiotu wystarcza, by zaistniała i istniała powinność jej afirmowania. Tym samym zostaje spełniony wymóg bezwarunkowości w znaczeniu znamionującym powinność moralną, a *mutatis mutandis* wymóg bezinteresowności w sensie znamionującym wartość czynu moralnie dobrego. Jedynym warunkiem, jaki by w ogóle można pomyśleć do zaistnienia powinności moralnej jest istnienie osób, czy nawet jednej tylko osoby. Stawianie istnienia osoby w formie warunku istnienia powinności moralnej jest jednak postulatem zbędnym wobec faktu rzeczywistego istnienia osób. Oznaczałoby to problematyzowanie oczywisto-

[24] Por. *Problem możliwości etyki* rozdział IV, §1 s. 13-154; Tenże i A. Szostek: *Uwagi o istocie moralności*. „Roczniki Filozoficzne" 23:1974 z. 2 s. 19-33; Tenże. *Zarys etyki*. Lublin 1974 s. 101--106 oraz 114-116.

[25] Nie znaczy to, że powinność moralna jest jedynie konsekwencją z góry przyjętych założeń antropologicznych. Raczej przeciwnie, to właśnie wgląd w fenomen powinności moralnej ujawnia w niej wprost niejako centralną pozycję osoby. Na tej zasadzie buduje swą antropologię R. Ingarden (por. zwłaszcza jego rozprawę *O odpowiedzialności*, opublikowaną w: *Książeczce o człowieku* (Kraków 1973), a pierwotnie jako *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Grundlagen* (Stuttgart 1970) oraz K. Wojtyła (por. zwłaszcza *Osoba i czyn*); por. T. Styczeń. *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie" kard. K. Wojtyły*. „Analecta Cracoviensia" 5:1973/74 s. 107-115). Nie ulega chyba wątpliwości, że dane doświadczenia moralności naprowadzające na człowieka-osobę jako na swe ontyczne źródło i niejako je odsłaniające, równocześnie pozwalają się same w zwierciadle swego źródła głębiej — aniżeli to miało miejsce w pierwszym rzucie poznawczym, w doświadczeniu — ująć. Sprawa ta zasługuje na szczególnie uważne studium ze względu na osobliwość zachodzącego tutaj stosunku. Sugestie na ten temat wyraziłem m.in. w artykule *Antropologia a etyka* („Zeszyty Naukowe KUL" 13:1970 nr 4 s, 35-42) oraz w artykule *Ethik und Anthropologie in methodologischer Sicht* („Theologie und Glaube" 62:1972 z. 3 s. 219-233).

ści. Można to czynić, ale byłby to przykład robienia czegoś, czego robić nie warto i nie trzeba.[26]

Również wymóg racjonalności zostaje tu uhonorowany. Płynący bowiem od osoby-przedmiotu do osoby-podmiotu apel o jej afirmację ma w godności osoby-przedmiotu nie tylko swoją ewidentną dla rozumu rację wystarczającą. Więcej, w godności tej dane jest wszystko, co trzeba i co przedmiotowo zmusza do uznania jej, czyli oddania jej „należnego". Można oczywiście powinność moralną nazwać nakazem płynącym z godności osoby. Słowo „nakaz" będzie to jednak znaczyło zupełnie co innego, aniżeli to miało miejsce w jego dekretalistycznym rozumieniu u heteronomistów i autonomistów.

Faktyczne dostrzeżenie godności osoby-przedmiotu przez osobę-podmiot stanowi też najgłębsze zabezpieczenie dla autonomii podmiotu. Jeśli bowiem tenże czuje się związany powinnością afirmowania osoby-przedmiotu, to jest to jedynie i wyłącznie możliwe na gruncie dostrzeżenia przez podmiot godności osoby-przedmiotu, czyli w wyniku własnego przeświadczenia podmiotu o powinności afirmowania osoby-przedmiotu.

W zakres „rzeczy powinnościorodnych moralnie" wchodzą (poza bytami osobowymi) wszelkie inne byty ze względu na przyługującą im wartość. Wchodzą one jednak na warunkach — rzec można — tak odmiennych w porównaniu z bytami osobowymi, iż usprawiedliwione wydaje się ujęcie powinności moralnej w formie relacji interpersonalnej i dopiero w sensie analogicznym rozciąganie tejże powinności na zakres stosunków osobo-rzeczowych. Z tych to względów preferujemy jako naczelną zasadę etyczną: *persona est affirmanda* w miejsce nieprecyzyjnej, jeśli już nie wręcz błędnej formuły: *bonum est faciendum*.[27]

Wszystkim zatem wymogom stawianym moralnej powinności czyni zadość osoba w aspekcie swej godności (osoba jako ktoś, nie — coś, nie — rzecz) po prostu *persona ut affirmabilis propter se ipsam*. Okoliczność ta ujawnia zarazem i tłumaczy swoisty, pierwotny i w tym znaczeniu autonomiczny, charakter powinności moralnej. Jest ona „oryginalna", „nieredukowalna", ponieważ tak samo „oryginalna", „nieredukowalna" jest wartość, którą ma za przedmiot i swą podstawę — godność osoby.

Już kłopoty eudajmonizmu (teleologizmu i deontologizmu) z ujęciem powinności moralnej w terminach czy to szczęściodążności czy nakazu ujmowały tę jej „inność" i osobliwą oporność względem prób definicyjnego sprowadzenia moralnej powinności do powinności przypominających z pozoru powinność moralną, ale przecież od niej zasadniczo różnych. Poza obrębem proponowanych „definicji" znaleźć się musiały każdorazowo co najmniej dwa z wymienionych czterech znamion cechujących moralną powinność. Z tych samych powodów okazały się nieskuteczne zabiegi wyprowadzenia naczelnej zasady etycznej z przesłanek pozaetycznych, by na tej podstawie okazać jej obiektywną ważność. Jeśli zatem istotna treść powinności moralnej (i zarazem przedmiotu etyki) nie może być wyrażona przy

[26] Por. Styczeń. *Problem możliwości etyki* s. 29 i 30.

[27] Rzecz jasna, chodzi o nietautologiczne rozumienie zdania: Bonum est faciendum.

pomocy wyżej wskazanych zabiegów logicznych (definicji czy dowodu) i w ten pośredni sposób poznana, jeśli mimo to jest nam ona doskonale znana (całe zjawisko sporu, o którym wyżej mowa, nie byłoby w ogóle bez jej znajomości możliwe), to znaczy, że ujmujemy ją bezpośrednio, że uobecnia się ona wprost naszemu poznaniu. Nie poznana w ten sposób, tj. bezpośrednio, nie mogłaby być wcale poznana i znana. Przyjąć to do wiadomości, to uznać i fakt i konieczność bezpośredniego poznania powinności moralnej. Przedmiot tak swoisty jak powinność moralna jest i może być tylko w swoisty sposób ujęty. Swoistości (autonomiczności) przedmiotu odpowiada tu swoistość (autonomiczność) jego poznania. Stwierdzenie, że poznanie powinności moralnej jest poznaniem bezpośrednim, jest co najmniej równoważne stwierdzeniu, że wiedza etyczna ze względu na swoistość przedmiotu i swoistość jego poznawczego ujęcia jest dyscypliną epistemologicznie autonomiczną. Bezpośrednie ujęcie powinności moralnej stanowi więc właściwe źródło, z którego ona czerpie swe informacje i podstawę (rację) uznawania ich przedmiotowej ważności. Skądinąd (w szczególności zaś z innych nauk), etyka tych informacji zaczerpnąć nie może. Oznacza to jej niezależność czyli metodologiczną autonomię względem innych nauk.

Rzecz znamienna, że praktyka ekspertów z dziedziny moralności okazuje ich metodologiczny i zarazem dydaktyczny geniusz właśnie w tym, że nie podejmują oni nigdy prób definiowania moralności. Jakby z góry przejrzeli, że jedynie możliwa w tej dziedzinie definicja jest definicją ostensywną czyli „przez pokazanie". Nie można nikogo wprowadzić w swoisty świat powinności moralnej, gdyby komuś brakowało „poczucia" dla niej. Znamienne, że Chrystus posługuje się w tym przypadku jako środkiem unaocznienia przypowieścią o „Miłosiernym Samarytaninie". Za niezbędne i wystarczające uznał, by słuchacz „oczyma" Samarytanina „zobaczył człowieka". To dosyć, aby „wzruszyć się miłosierdziem". Ani słowa na temat nakazu ze strony Boga lub na temat gwarancji „uzasadniających" opłacalnością „dobre" traktowanie bliźniego. Zamiast definiowania powinności moralnej organizuje się tu warunki umożliwiające słuchaczowi jej doświadczenie i przeżycie, warunki dla wglądu w jej istotę na odpowiednio dla tego celu wybranym przykładzie. Nie inaczej postępuje Sofokles w swej *Antygonie* i Platon wprowadzając nas w *Kritonie* w sedno rozmowy Sokratesa z tytułowym bohaterem tegoż dialogu.

Nie mniejszą wymowę dla sprawy ma również fakt, iż etycy, skądinąd bardzo się różniący jako filozofowie, zgodnie proklamują godność ludzkiej osoby jako przedmiot, źródło i istotę wszelkiego zobowiązania moralnego. Kant zapominając o swym formalizmie wygłasza kategoryczny imperatyw traktowania osoby zawsze jako cel. Marks głosi, że człowiek dla człowieka stanowi *summum bonum*. Musimy ich z tego powodu umieścić obok siebie na tej samej liście, na której zresztą trzeba także widzieć inne, znamienne pary autorów, jak np. M. Buber i N. Hartmann, E. Mounier i R. Garaudy, czy K. Wojtyła i T. Kotarbiński. Wymowa tego jest jednoznaczna. Takie lub inne rozstrzygnięcia podstawowych problemów filozoficznych czy światopoglądowych nie stanowią warunku koniecznego do poznania i uznania ważności sądu: *persona est affirmanda propter seipsam*. Nie należy oczywiście ulegać sugestii różnorodności w zakresie sformułowań tej zasady. Czy ją ktoś określi jako postu-

lat „spolegliwego opiekuństwa" (Kotarbiński), czy jako normę personalistyczną (Wojtyła), czy jako zasadę życzliwości powszechnej (Znamierowski), czy po prostu jako przykazanie miłości (Chrystus) — nie ma dla sprawy zasadniczego znaczenia. Istotne jest, że wyraża się tu identyczną treść oraz że źródło poznania tejże jest ewidentnie (i filozoficznie, i światopoglądowo) neutralne. „Ujrzeć człowieka". „Ecce homo!" — jest tu wszystkim.[28]

Przyjęto nazywać bezpośrednie ujęcie poznawcze rzeczy — w przeciwieństwie do pośredniego — doświadczeniem. Jest to chyba odpowiednia nazwa również dla określenia poznania powinności moralnej. Nie jest wskazane zawężające rozumienie terminu „doświadczenie" i utożsamianie jego sensu z terminem „spostrzeżenie zmysłowe", co ma miejsce w skrajnym empiryzmie. Nie jest to wskazane chociażby ze względu na szacunek wobec faktu poznania powinności moralnej, która przecież nie jest poznawana żadnym „zmysłem" *stricto sensu*, będąc mimo to aż nadto „dobrym znajomym" dla ludzi. Dla autora niniejszych słów szczególnie osobliwą wymowę ma fakt spotykania personalistów-etyków wśród zdeklarowanych empirystów, określających swe stanowisko w metaetyce niekiedy jako akognitywizm. Mimo całego nacisku, z jakim zwykli oni podkreślać emocjonalny (a więc irracjonalny) charakter podstaw uznawania opcji etycznych, trudno uwierzyć, by swój personalizm rzeczywiście podbudowali jedynie „irracjonalnym uczuciem", a zwłaszcza by dla tego „uczucia" gotowi byli widzieć racjonalnie równouprawnionego konkurenta w uczuciu skłaniającym do postępowania przeciwstawnego względem afirmacji osoby dla niej samej.[29] Gdy więc oni to twierdzą, podziwiam konsekwencję ich „języka", wierzę jednak bardziej ich czynom, niż słownym deklaracjom. Zadowolił się „pan winnicy", gdy syn poszedł pracować w winnicy, choć powiedział, że nie pójdzie i żadnym słowem potem nie odwołał tego, co powiedział. Zadowólmy się i my samą „rzeczą", jakkolwiek lepiej chyba właściwej rzeczy nadać odpowiednie słowo.

Niektórzy nazywają ujęcie powinności moralnej poznaniem intuicyjnym, intuicją. Nazwa ta nie bez powodu jest obciążona wieloma uprzedzeniami. Źródło ich leży głównie w tym, że na liście przedmiotów poznawanych rzekomo „intuicyjnie" umieścili przeróżni intuicjoniści mnóstwo najrozmaitszych, dość udziwnionych konstrukcji, które nazwali bytami, lub którym przypisywali tajemniczą „idealną bytowość". Roi się tam od „powinności dla siebie", „wartości jako takiej", „wartościo-

[28] Nie trzeba dodawać, iż ujrzenie to ma zarazem charakter aksjologiczny i normatywny.

[29] Wydaje się, że twierdzenie, iż w dziedzinie etyki nie podobna rozstrzygnąć racjonalnie pomiędzy wieloma w sobie niesprzecznymi systemami, jest mylące. Problem bowiem — po „przeczyszczeniu przedpola" tj. po wyłączeniu deontologizmu i eudajmonizmu jako teorii nieetycznych funkcjonujących pod imieniem etyki — nie polega na tym, który z wielu, lecz dokładnie na tym, który z dwu systemów etycznych „wybrać". Personalizm jako system etyczny dopuszcza bowiem w końcu jeden tylko mogący z nim „konkurować", system przeczący temu, że osobę należy afirmować dla niej samej, tj ze względu na jej godność. Czy „wybór" tego drugiego jest rzeczywiście racjonalnie na równi możliwy, co „wybór" pierwszego? Nie mamy chyba wątpliwości co do tego, który z dwu „wybrać", ani też co do tego, że „wybór" w tym miejscu nie jest przede wszystkim wyborem, tj. decyzją, aktem woli, lecz aktem koniecznej kapitulacji intelektu przed rzeczywistością, wobec oczywistości, z jaką się rzeczywistość ta narzuca. Nie ma wyboru tam, gdzie nie ma alternatywy. Chodzi tu o akt poznania, nie woli czy emocji.

wości idealnej" itp. Odżegnujemy się tu zdecydowanie od uznawania tego rodzaju „bytów". Mimo to nie rezygnujemy z realności i ważności intelektualnego poznania bezpośredniego w ogóle. Ujęcie powinności moralnej jest zapewne ujęciem czegoś „swoistego", co jednak nie wiąże się z przejściem na pozycję metafizycznego idealizmu. Jest ona swoista po prostu przez to, że wyraża to, co należne jest osobie jako osobie od innej osoby, tj. bez względu na cokolwiek innego poza nią samą (jak różnego rodzaju opłacalność dla mnie czy wzgląd na to, że mi to ktoś nakazał). W człowieku dostrzega się osobliwy rodzaj bytu w porównaniu z każdym innym bytem nie będącym człowiekiem, np. moim psem, do którego jestem może bardzie przywiązany niż... do wielu ludzi, nawet znajomych. Tej zdolności trudno by zaiste komukolwiek (poza wypadkami anormalnymi) odmawiać.

Ta właśnie osobliwa ranga człowieka była ewidentna dla Marksa, gdy mówił (nigdzie tego nie dowodząc), że człowiek dla człowieka jest *summum bonum* i w imię tej „rzeczy" poddał krytyce istniejące stosunki społeczno-polityczne jako urągające godności człowieka. Podobnie też nie przychodziło na myśl św. Tomaszowi, by musiał komuś dowodzić, iż *persona est aliquid perfectissimum in entibus*. Nikt też chyba z nas nie będzie miał o to do nikogo pretensji. Owa nieporównywalność człowieka do czegokolwiek innego w świecie bywa często nazywana osobową godnością lub wartością osoby. Z tych określeń — używanych także w niniejszym artykule — można jednak bez szkody dla rzeczy zrezygnować. Cały więc problem swoistości powinności moralnej sprowadza się w końcu — w mym przekonaniu — do tegoż „minimum", do jego dostrzeżenia i uznania. Minimum to zresztą jest *de facto* bądź wprost, bądź przynajmniej *implicite* uznawane przez wszystkich, a na pewno przez tych, którzy odpowiedzialnie wyznają i głoszą zasadę personalizmu czy humanizmu. Myślicieli nie akceptujących tego minimum trudno właściwie spotkać, gdyż nikt nie umiałby przeczyć treści zasady: *persona est affirmanda*, a na pewno nie chciałby być posądzony o to, że choćby w najmniejszym stopniu dopuszcza teoretycznie możliwość manipulowania człowiekiem przez człowieka. Nie wszyscy jednak spośród uznających na mocy intuicji — bo jak inaczej?! — zasadę personalizmu przeprowadzają dość rzetelną samoocenę epistemologiczną własnego stanowiska etycznego. Stąd wielu intuicjonistów etycznych, „nie wiedząc, co czyni", krytykuje ostro intuicjonizm, mimo że pełnoprawnie odrzucać może co najwyżej pewne jego formy. Wielu ulega w tym względzie panującym modom w metaetyce. Niektórzy wreszcie są chyba nie tyle teoretycznie zdezorientowani, ile po prostu uważają, że wypada uchodzić raczej za antyintuicjonistów niż za intuicjonistów, skoro intuicjonizm prowadzi „na metafizyczne manowce".[30]

Uznając swoistość powinności moralnej jako swoistość tego, co się należy od człowieka człowiekowi jako człowiekowi (bez względu na cokolwiek innego poza nim samym), ukazujemy i uznajemy tym samym swoistość przedmiotu etyki. Pokazano już, iż ta swoistość domaga się odpowiadającej od strony poznania swoistości ujęcia. Autorzy, którzy są co do tego zasadniczo zgodni, różnią się niekiedy w opisie

[30] Zdziwiłby się chyba reista Kotarbiński, gdyby z powodu swoistości dziedziny moralnej, której broni i dla której analogii szuka w smakach, jak Moore w kolorach, pomówiony został o idealistyczną metafizykę. Por. *Zasady etyki niezależnej*.

i epistemologicznej charakterystyce tego ujęcia, nie mówiąc już o różnicach w przydzielaniu nazwy. Kotarbiński mówi np. o „oczywistości serca", Czeżowski o „empirii aksjologicznej", inni jeszcze o „zmyśle moralnym" lub „poczuciu powinności", „sumieniu" itd. Nie mamy zamiaru wdawać się w tym miejscu w bliższą charakterystykę epistemologiczną poznania powinności moralnej. Tematem tym zajmowaliśmy się częściowo w pracy *Problem możliwości etyki*[31], a także w *Zarysie etyki*.[32] Dla tematu metodologicznej autonomii etyki ważne jest w zasadzie samo tylko stwierdzenie, że istnieje osobliwy przedmiot i jako taki jest poznawalny wprost, że poznanie powinności moralnej ma taki właśnie charakter i że w związku z tym niemożliwa jest droga do przedmiotu etyki poprzez inne dyscypliny. Etyka więc musi się zacząć „u siebie", czyli od doświadczenia moralności, by mogła w ogóle być etyką, tj. teorią adekwatną w stosunku do własnego przedmiotu. Pomoc innych dyscyplin w ujęciu tegoż przedmiotu jest nieistotna. W tym sensie etyka jest dyscypliną metodologicznie autonomiczną, czyli niezależną od jakiejkolwiek dyscypliny — bez różnicy, czy jest to dyscyplina filozoficzna czy niefilozoficzna.

Jakkolwiek wydaje się to dziś dla nas oczywiste, to jednak w sposób wyraźny program etyki metodologicznie autonomicznej został sformułowany dopiero w ostatnich dziesięcioleciach. Nie wiadomo mi, czy został on wcześniej przez kogokolwiek równie lapidarnie co precyzyjnie wyłożony jak przez T. Kotarbińskiego[33] i T. Czeżowskiego.[34] Każda propozycja zbudowania etyki, uznająca konieczność intuicyjnego (doświadczalnego) ujęcia swoistego przedmiotu etyki (powinności moralnej) jest w istocie równoważna tezie o metodologicznej autonomii etyki. Prób takich było już przedtem wiele. Zazwyczaj jednak łączono przedmiot intuicji z trudną do przyjęcia ogólną teorią (ontologią) wartości (jak np. u E. G. Moore'a i większości fenomenologów), bądź też — najczęściej z uwagi na presuponowaną koncepcję człowieka jako podmiotu poznania i podmiotu w ogóle — pojmowano samą intuicję moralną w sposób trudny do przyjęcia. I tak D. Hume określa ją jako rodzaj „zmysłu moralnego", fenomenologowie, nie odmawiając jej charakteru poznawczego, woleliby w niej widzieć czynnik bardziej emocjonalny niż intelektualny. Chcielibyśmy tutaj, w nawiązaniu do metodologicznego programu etyki niezależnej i w uzupełnieniu do niego, wyeksponować wyżej ukazaną personalistyczną implikację powinności moralnej. Znaczy to, że powinność moralna jest faktem nadbudowanym (nie wydedukowanym!) na fakcie osoby, gdyż relacja zawdzięcza swą realność realności swych członów. Znaczy to także, że ujęcie powinności moralnej możliwe jest tylko jako bezpośrednie ujęcie osoby w jej godnościowym aspekcie. Swoistość intuicji moralnej jest po prostu swoistością poznania i uznania zupełnie wyjątkowej pozycji i rangi człowieka w otaczającym go świecie. Tę treść odnajdziemy w każdym konkretnym sądzie moralnym dlatego, iż treść ta właśnie decyduje o jego moralnym charakterze.

---

[31] *Problem możliwości etyki*.

[32] *Zarys etyki*, j.w.

[33] Por przyp. 2

[34] Por przyp. 2

IV. PROBLEM ETYKI A JEJ NIEZALEŻNOŚĆ

Teza o metodologicznej niezależności etyki wobec filozofii w sformułowaniu podanym przez Kotarbińskiego nasuwa jednak pewne trudności, którym się z kolei przyjrzymy. Z tezy Kotarbińskiego wynika, że w stosunku do etyki wszelkie przymiotniki w rodzaju „marksistowska", „chrześcijańska" itp. są w ogóle nie na miejscu tak, jak nie na miejscu byłoby używać tych określeń w odniesieniu do chemi czy fizyki. Używanie tych określeń może mieć znaczenie tylko historyczne. Do momentu usamodzielnienia się fizyki filozofowie traktowali ją również jako filozofię przyrody, stąd miało i nadal zachowuje swój walor określenie np. „fizyka arystotelesowska", ale dotyczy to tylko historycznej postaci fizyki. Ów wieki trwający sojusz fizyki z filozofią tłumaczy się słabo zaawansowanym stanem uprawianej wiedzy i metodologiczną niedojrzałością ją uprawiających. Uprawianie dzisiaj fizyki jako filozofii, lub w ramach jakiejś filozofii, byłoby metodologicznym anachronizmem. Analogia z etyką staje się już chyba nader widoczna. Czy więc nie nadeszła pora, by również etykę uwolnić spod kurateli filozofii, czy nie nadszedł ostateczny czas jej całkowitej emancypacji metodologicznej?

Do teoretycznych racji uniezależnienia etyki od filozofii i religii dodaje się jeszcze inne, bardziej praktyczne motywy. Uważa się mianowicie, że wszelkie „metafizyczne racje", przywołane jako motywy postępowania, paczą w zalążku autentyczność i czystość moralnej motywacji. Dlatego związki etyki z filozofią i religią są „niebezpiecznymi związkami" również w życiowym wymiarze praktykowanej moralności. Metafizyka przywołana tu na pomoc przynieść może tylko heterogenizację etyki i w konsekwencji skażenie autentycznie moralnej motywacji działania. „Nakaz miłości bliźniego, troski o jego dobro winien stać się dla nas oczywistością serca" — pisze uczeń Kotarbińskiego M. Przełęcki. „Trzeba unikać pokusy jego racjonalizacji: podciągania go pod inne nakazy czy opieranie na tezach metafizyki. Z tego punktu widzenia tylko etyka niezależna jest etyką właściwą".[35] Wymienia się jeszcze jedną korzyść z emancypacji etyki spod metafizyki i filozofii w ogóle, zwłaszcza zaś teologii (religii). Zabezpieczy to niewzruszoność postawy moralnej ludzi, nawet w obliczu głębokich kryzysów światopoglądowych, szczególnie zaś religijnych. Ludzie religijni, mylnie przeświadczeni o logicznej więzi swego kodeksu postępowania z wyznawanym przez siebie „credo" religijnym, przeżywają w momencie załamania się ich wiary poczucie zachwiania podstaw moralności. Ukazywanie pozorności związków uzasadniających pomiędzy etyką i światopoglądem religijnym jest więc także ważnym postulatem polityki społeczno-pedagogicznej w programie świeckiego wychowania.[36] W tym duchu wypowiada się T. Kotarbiński w ciągu swej wieloletniej działalności dydaktycznej i publicystycznej. Głos jego jest ważki, gdyż pochodzi od etyka, który będąc sam filozofem deklaruje się „przeciw filozofii" w uprawianiu

---

[35] Por. Przełęcki. *Wezwanie do samozatraty* s. 9. Por. moją odpowiedź Przełęckiemu: *O wezwaniu do — samozatraty — w miłości.* „Więź" 18 : 1974 nr 7/8 s. 47–52.

[36] Por. przyp. 2.

etyki. Owo „przeciw filozofii" oznacza tu wyzwanie zarówno pod adresem historycznych postaci etyki, uprawianej zawsze w ramach jakiejś filozofii lub w powiązaniu z jakąś religią, jak i wszelkich współczesnych postaci etyki z przymiotnikiem. Nasze pytanie brzmi tedy: czy wszelki związek etyki z filozofią i światopoglądem jest tylko dziełem przypadku, wyrazem niedojrzałości metodologicznej uprawiających etykę tak, iż tylko etyka bez proprium jest etyką, czy też związek ten jest istotny, zasadniczy? I dalej: — Czy wszelki związek moralności z filozofią lub religią prowadzi nieuchronnie do skażenia autentycznie moralnej motywacji działania? By na to odpowiedzieć — trzeba dokładnie zbadać, co decyduje o metodologicznym charakterze w ogóle, a o filozoficznym w szczególności danej dyscypliny naukowej. Czy metodologiczna struktura danej teorii wyznaczona jest tylko przez to, co bada i w jaki sposób ujmuje poznawczo to, co bada, a więc od swoistości przedmiotu i swoistości jego poznawczego ujęcia, czy też zależy także od tego, po co ona bada swój przedmiot, a więc również od celu badania? Oczywiście jedynie twierdząca odpowiedź jest tu możliwa. Co jednak determinuje cel badania? Czy określają go zupełnie i nieskrępowanie sami badacze, czy mają pod tym względem całkowicie dowolny wybór? Wiemy, że w dziedzinie moralnej, chociaż nie tylko w niej, wybór ten jest uprzednio zdeterminowany poprzez pytania, jakie sami ludzie — nie czekając bynajmniej na etyków — stawiają pod adresem danej im doświadczalnie powinności moralnej. Pytania te stawiają zupełnie spontanicznie. Prowokuje ludzi do tego dana im doświadczalnie moralność, przedmiot etyki. Czymże jednak jest pytanie, jeśli nie wyrażeniem określonego zapotrzebowania na odpowiedź? Z tego właśnie powodu charakter pytania określa niejako z góry warunki dla zdania, mającego stanowić adekwatną na nie odpowiedź. Dlatego i metodologiczna struktura etyki jako teorii, tj. zbioru odpowiedzi, wyznaczona jest przez metodologiczny program poznawczy, zawarty w samych pytaniach. Jej profil metodologiczny jest przez te pytania po prostu zaprogramowany. Zadanie etyka może więc polegać jedynie na podjęciu tego programu i jego możliwie wszechstronnym wykonaniu. Gdyby pytania te okazały się w swym charakterze pytaniami filozoficznymi, to wówczas postulowanie niezależności etyki od filozofii mogłoby oznaczać coś paradoksalnego: żądanie, by etyka była niezależna od... samej siebie. Tedy sprawą istotną dla rozwiązania problemu metodologicznej autonomii etyki względem filozofii jest nie tylko spojrzenie na etykę z perspektywy jej przedmiotu i jego poznawczego ujęcia, czym się dotąd zajmowaliśmy. Równie istotną sprawą jest spojrzenie na etykę z perspektywy jej celu wyrażonego spontanicznymi pytaniami ludzi, czyli z punktu widzenia jej problematyki. Jakiego typu pytania stawiane są przez ludzi w kontekstach moralnych? Czy zwolennicy etyki całkowicie niezależnej od filozofii i religii nie dokonują jakiejś selekcji wśród tych pytań? Jeśli tak, to czy o tym informują tych, do których się ze swymi propozycjami etycznymi zwracają? Ci ostatni mają wszakże prawo wiedzieć, czy oferowana im teoria jest oczekiwaną przez nich odpowiedzią na wszystkie czy też na niektóre tylko ich pytania. Zatem zwróćmy bliżej uwagę na te pytania.

Podkreślono już znamienną jednomyślność etyków — reprezentujących skądinąd różne poglądy filozoficzne — w przedmiocie podstawowej zasady etycznej. Ateista głoszący „moralne orędzie Ewangelii" czy „niewierzący chrześcijanin" nie

jest już dzisiaj dla nikogo szokiem. Ta pozytywna neutralność filozofii wobec etyki tłumaczy się właśnie tym, że powinność moralna jako coś swoistego i pierwotnego może być ujęta jedynie wprost i że w tym wypadku etyka po prostu zdana jest na samą siebie. Wiadomo jednak również, iż w pewnym punkcie owa neutralność filozofii wobec etyki się kończy. W jakim? Otóż nie podobna nie docenić doniosłości jednomyślności etyków w proklamacji godności człowieka: człowieka należy afirmować! Ale oto raz po raz praktyka życia indywidualnego i zbiorowego domaga się jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: jakie akty nadają się dla celu afirmacji człowieka, a jakie się do tego celu nie nadają? Którymi aktami afirmujemy efektywnie osobę własną, czy też osobę drugiego, partnera współżycia? Zasada afirmacji człowieka, jeśli nie ma pozostać tylko ogólnikowym manifestem, domaga się uszczegółowienia. Istnieje niewątpliwie szeroki zakres tego, co tu wiadome. Ale nie na tyle szeroki, by było wystarczające dla praktyki życia. Ciągle zmusza nas ona do wychodzenia z obrębu tego, co jasne na podstawie doświadczenia moralnego w obręb tego, co nie jest bezpośrednio „oczywistością serca", czego rozstrzygnięcie jest jednak nieodzowne dla podjęcia decyzji bądź zajęcia postaw, gdyż na neutralność nie zezwala nam... sumienie. Rozstrzygnięcia te jednak wchodzą w zakres rozwiązań problemów *par excelence* filozoficznych, jak np. pytania o to, kim bliżej jest człowiek, tj. ten, kto ze względu na swą godność (daną nam wprost) ma się stać dla osoby-podmiotu przedmiotem afirmacji jako czegoś należnego mu bezwarunkowo. Sedno problemu polega na tym, iż doświadczenie człowieka jako osoby, które jest niezbędne i już w zasadzie wystarcza do tego, by uznać go za godnego afirmacji dla niego samego, nie zawsze wystarcza do tego, by wiedzieć, co go w naszym działaniu skierowanym na niego rzeczywiście afirmuje, a co go nie afirmuje. Jakże ludzkim jest zatem pytanie: *Quis ostendit nobis bona?* Czy np. dziedzina aktywności ludzkiej objęta nazwą „religia" jest dziedziną, poprzez którą człowiek dokonuje aktów najbardziej dogłębnej afirmacji człowieczeństwa, czy też sferą aktywności zwróconej całkowicie przeciw niemu, sferą, w której się człowiek wyobcowuje, odczłowiecza? Kto zaprzeczy, że nie jest to pytanie etyczne? Na pytanie to chyba każdy człowiek musi sobie jakoś odpowiedzieć. Niezależnie od tego, jaka będzie odpowiedź na to pytanie, wypadnie ona tak lub inaczej w zależności od tego, jak zostanie rozstrzygnięty problem człowieka w takiej sferze, w której jedynie filozofia jest kompetentna. I w tych właśnie wypadkach etyka jest i musi być zdana na filozofię. Uniezależnić się od niej możnaby tylko lekceważąc pytania z rzędu tych, jakie przykładowo postawiono. Czy jednak potrafimy i czy wolno nam z tych pytań rezygnować?

Oto także powód, dla którego spór marksistów z chrześcijanami o alienację nie jest z przypadku tylko, lecz ze swej istoty, sporem zarazem etycznym i filozoficzno-antropologicznym. Spór ten nie dzieli przecież partnerów w ten sposób, że jedni np. marksiści są za uczłowieczeniem, a chrześcijanie przeciw uczłowieczeniu człowieka lub *vice versa*. Spór idzie o to, co człowieka uczłowiecza, a co nie uczłowiecza i dlaczego go uczłowieczać może albo nie może. W podstawowym więc wymiarze spór ten liczy się na „chwałę" obu stron, świadczy o autentycznym zaangażowaniu się w sprawy człowieka, przy okazji raz jeszcze dowodząc, że samo źródło uznania podstawowej zasady etycznej ma charakter filozoficznie neutralny. Musimy jednak za-

raz dodać: spór jest dlatego możliwy i tak namiętny, że odpowiedzi na temat tego, co uczłowiecza, a co nie uczłowiecza, są do tego stopnia przeciwstawne, że z punktu widzenia każdej ze spierających się stron etyczna teza przeciwnika wręcz neguje w swej szczegółowej treści naczelną zasadę etyczną. Obraca się przeciw afirmacji człowieczeństwa, staje się wręcz „niemoralna". Na szczęście wolno przypuszczać, że spierający się obok treści („przedmiotu") jako wyznacznika moralnego charakteru czynu uznają również doniosłość czynnika intencji i, nie wątpiąc w dobrą wolę partnera, przypisują mu jedynie błąd w rozpoznaniu. Ale błąd w rozpoznaniu czego? Szczegółowej treści powinności moralnej jako pochodnej błędnego rozpoznania w zakresie tego, kim jest człowiek: istotą otwartą czy też zamkniętą na Absolut. Zależność etycznego sądu o słuszności postępowania od określonej tezy filozoficzno-antropologicznej nie może tu podlegać dyskusji.[37] Wiedząc o tym trudno będzie nadal podtrzymywać tezę, że uwikłanie się etyków w filozoficzne spory jest tylko wyrazem ich metodologicznej niedojrzałości, skoro jak widać droga filozofii jest tu jedyną drogą do rozstrzygnięcia wcale nie peryferyjnych problemów moralnych. O metodologicznej niedojrzałości świadczyłoby raczej podzielanie poglądu przeciwnego. Wypada tu zauważyć, że Kotarbiński z godną odnotowania, a nawet uznania, niekonsekwencją głosi (jako etyczny postulat) hasło wyzwolenia ludzi od przesądów religijnych, co przecież byłoby niemożliwe bez założenia określonej tezy (filozofii czy wiary) na temat tego, kim jest w swej istotnej zawartości człowiek. Zresztą w wyniku rozstrzygnięcia tego samego problemu w myśl objawienia może również chrześcijański etyk głosić, tak samo w imię afirmacji człowieczeństwa, jako postulat etyczny kultywowanie postawy religijnej. Filozofia człowieka, niekonieczna do tego, by dostrzec powinność afirmowania człowieka, okazuje się (przynajmniej w pewnych sytuacjach) niezbędna do tego, by wiedzieć, co go efektywnie, a nie tylko z pozoru afirmuje.

Ograniczyliśmy się tylko do jednego przykładu z grupy pytań typu „Co powinienem?", by unaocznić granicę tezy o niezależności etyki od filozofii i ukazać sensowność pojęcia etyki „z przymiotnikiem", a nawet jej nieodzowność ze względu na te pytania. Można oczywiście tego typu pytań nie podejmować, ale wówczas ogranicza się w sposób istotny problematykę etyki, przy czym trudno wskazać racje, które by mogły to usprawiedliwić.

Potrzeba powiązania etyki z filozofią staje się nie mniej nagląca, gdy wziąć pod uwagę pytanie typu „dlaczego?", zwłaszcza zaś pytania typu „dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?", „dlaczego ostatecznie?" Niekiedy zdarza się, że wiemy doskonale, co powinniśmy; sumienie przemawia do nas jednoznacznym językiem. Nie istnieje więc problem typu „co?", za to jawi się inna trudność. Powinność moral-

[37] Korzystając ze znanego rozróżnienia W. Tatarkiewicza można by powiedzieć, iż partnerzy sporu etycznego podzielając wzajemnie pogląd na temat (podstawowego) sądu etycznego o wartości (zasada afirmacji człowieczeństwa) i domniemywając o sobie na wzajem intencji działania zgodnie z tymże sądem (zgoda w zakresie sądu etycznego o moralności), różnią się między sobą w zakresie etycznego sądu o słuszności. Otóż właśnie dla zdeterminowania sądu etycznego o słuszności postępowania okazuje się w wielu przypadkach wiedza — już wystarczająca dla sformułowania sądu o wartości i sądu o moralności — jeszcze nie wystarczająca. Ale sąd o słuszności jest przecież także sądem etycznym.

na jest bezkompromisowa i nietolerancyjna w stosunku do wartości pozamoralnych, gdy te staną z nią w kolizji. Jest to więc kolizja innego typu niż poprzednie, „różnopłaszczyznowa", co nie znaczy, że nie przysparzającą równie wielkich tak praktycznych i teoretycznych kłopotów. Rezygnacja z cenionych i cennych wartości pozamoralnych, by pójść po linii powinności moralnej, nie przychodzi nam — jak wiadomo — bez oporów. Wówczas to jawi się chęć zakwestionowania w ogóle waloru moralnej powinności, jej przedmiotowej ważności. Pytamy wówczas: dlaczego powinniśmy to, co powinniśmy? — a nawet idąc do końca po linii wyznaczonej tym pytaniem zapytujemy: dlaczego w ogóle cokolwiek powinniśmy? Dlaczego w ogóle jesteśmy do czegokolwiek zobowiązani? Dlaczego mamy być w „matni dobra i zła", a nie „poza dobrem i złem"? Czy powinność moralna nie jest iluzją? Odpowiedź, że przecież sumienie ujawnia nam tę powinność w sposób oczywisty, przestaje wystarczać, skoro tym pytaniem zostaje właśnie sumienie jako bezpośrednie źródło wiedzy moralnej (tj. w roli ważnie informującej instancji), postawione pod znakiem zapytania.

Również wskazanie na godność osoby jako niewzruszoną podstawę powinności afirmowania jej w każdej sytuacji nie wystarcza, gdyż pytania te w swej istocie tę właśnie godność czynią „naruszalną", wątpliwą. Czy nie znaczą one najczęściej tego: jak to jest, by coś istniejącego tak względnie — mogło rodzić zobowiązania tak bezwzględne? Czy oczywista przygodność istnienia osoby nie stanowi skazy na jej godności, czy jej wręcz nie niweczy, nie okazuje jej pozorności? W wyniku pytania tego typu zostaje więc sformułowane jakby votum nieufności w stosunku do samej podstawy i racji zobowiązania moralnego: do osobowej godności człowieka.[38] Czy „być człowiekiem" to istotnie dość, by tłumaczyć charakter moralnej powinności? Jej obiektywny walor? Godność człowieka mająca być jej podstawą zdaje się tu napotykać na groźnego dla siebie konkurenta w przygodności człowieka. Czy istota istniejąca tak „względnie" może wiązać tak bezwzględnie? Przecież wszystko, co człowiek sobą realnie, a nie z pozoru tylko reprezentuje, ma koniec końców rację swej realności w tym, że w ogóle istnieje, że jest. Istnieje jednak tak zwiewnie! Czy śmierć pisana człowiekowi nie obnaża dostatecznie „iluzji" jego godności? Pytanie typu „dlaczego w ogóle", kryjąc w swej treści zakwestionowanie godności człowieka, kwestionuje tu jakby walor samej naczelnej zasady etycznej. Czy przygodność istnienia osoby, okazując jakby pozorność racji uznanej za podstawę całej tej zasady, przekreśla ją ostatecznie, czy też odsłania niespodziewanie nową dla niej szansę, otwierającą się na nowo w momencie jej zakwestionowania?

Przez tego rodzaju pytanie zostaje zatem wyrażone maksymalne zapotrzebowanie poznawcze pytającego i ustanowiony nowy typ problematyki. Domaga się on odpowiedzi popartej racjami, które mógłby skutecznie przeciwstawić powstającym wątpliwościom, w świetle których mógłby widzieć, że nie może być inaczej aniżeli mówi mu o tym sumienie. Chodzi zatem o uzyskanie głębszych aniżeli wymie-

[38] W grę wchodzi tu racja zarówno epistemologiczna (sumienie jako sąd, którego oczywistość jako metodologiczna podstawa uznawania ważności tego, co wypowiada, jest zakwestionowana), jak i ontologiczna (osobowa godność człowieka „zakwestionowana" przygodnością swej podstawy, niekonieczością istnienia człowieka).

nione racji (oczywistość sądu sumienia, osoba jako godność), w świetle których dalsze podtrzymywanie pytania byłoby już niedorzeczne. Pytający chce po prostu, by — mówiąc językiem Leibniza — „oczywistość doświadczenia" stała się „oczywistością rozumu". Dopiero tego rodzaju wiedza zdolna jest położyć kres tym niepokojom poznawczym. Stawiający te pytania nie idą najczęściej tak daleko w refleksji, by się zastanawiać, czy nas ludzi w ogóle na tego rodzaju wiedzę stać. Faktem jest jednak, że ludzie je stawiają i etyk nie może się z tym faktem nie liczyć. Czy musimy podtrzymać, czy też możemy uchylić ostatecznie zakwestionowanie sądów sumienia, których najgłębszą osnowę stanowi właśnie ta zasada? Pytania te mogą być rozwiązywane już tylko w ramach teorii istnienia człowieka, a dalej — w ramach teorii istnienia w ogóle. Czy nie znaczy to, że pewne problemy moralne — czy nie te z najważniejszych — mogą być rozwiązywane dopiero w metafizyce? Nie musiałyby być rozwiązywane w metafizyce tylko wtedy, gdyby podejmowane w ogóle nie były. Kto je jednak pod naporem egzystencjalnej potrzeby podjąć zechce, skazany jest na metafizykę, niezależnie od tego, czy poszukiwane przez siebie rozwiązanie w niej efektywnie znajdzie. Ale nawet ta pesymistyczna wizja nie usprawiedliwia pozostawienia pytań na uboczu, jakoby nie były problemami ludzi. Ludzkie problemy moralne mogą być rozwiązane tylko przez etykę z „przymiotnikiem", etykę metodologicznie związaną z filozofią[39], a samo ich podjęcie oznacza już pozostawanie w orbicie filozofii. I nie widać, by komukolwiek, komu na tych problemach zależy, mogło zależeć na niezależności etyki od filozofii. Upierając się przy niezależności etyki dawałby tylko dowód, że nie zależy mu na etyce.[40]

Gdzie więc leżą źródła uprzedzeń względem etyki filozoficznej, nie mówiąc już o etyce religijnej, u autorów, którzy skądinąd dali wiele dowodów na to, iż troska o etykę nie jest im bynajmniej obca? Wspomniano już, że wiąże się to z obawą heterogenizacji etyki jako teorii powinności moralnej z jednej strony, a z drugiej — z obawą sfałszowania autentycznie moralnej motywacji działania przez jej „opieranie na tezach metafizyki". Wolno przypuszczać, iż chodzi tu o nieporozumienie. Rzecz znamienna, do jego powstania i utrwalenia przyczynił się ktoś, kogo zasługi w dziedzinie historii rzetelnego myślenia o etyce są niewątpliwe. Chodzi tu o D. Hume'a i jego znaną krytykę prób dedukcyjnego rzekomo wywodzenia etyki z metafizyki. Nieporozumienie to polega w mym przekonaniu na bezdyskusyjnie przyjętym założeniu, że w przypadku etyki filozoficznej ma miejsce próba łączenia ze sobą dwu w pełni już ukonstytuowanych, czyli autonomicznych tak co do przedmiotu, jak i charakteru metodologicznego teorii: etyki oraz metafizyki człowieka i metafizyki jako ogólnej

[39] Nie podejmujemy tu problemu szczegółowego rozpracowania „stosunku etyki do innych nauk filozoficznych". Problem ten był przedmiotem analizy w *Problemie możliwości etyki*, następnie w sposób szkicowy w artykule *Etyka a antropologia* („Zeszyty Naukowe KUL" 13:1970 nr 4 s. 35-42). Szkic ten sprowokował J. Wróblewskiego do opublikowania interesującego artykułu polemicznego. Do zawartych tam uwag krytycznych zamierzam się ustosunkować w kolejnej publikacji. Por. J. Wróblewski. *Filozoficzna redukcja „złudzenia naturalistycznego"*. „Etyka" 10:1972 s. 137-141.

[40] Broniąc metodologicznej pozycji etyki filozoficznej bronię jej dla wszystkich etyk filozoficznych, niezależnie od treści tez danego systemu. Co tu powiedziano, dotyczy więc także etyki marksistowskiej, jeśli ją uznać za normatywną teorię działania różną od eudajmonizmu i jeśli wykluczyć obcy marksizmowi akognitywizm

teorii bytu. Próba ta nie rokuje żadnych szans, gdyż — jak się przyjmuje — przedmioty są tu tak różne, iż ich wiązanie musiałoby się równać redukcji jednego z nich do drugiego. Ponadto zasadniczo różna forma wypowiedzi ich obu: etyki (zdania powinnościowe) i metafizyki (zdania orzekające) wyklucza możliwość ich logicznego powiązania.

Śledząc uważnie źródła i charakter problematyki etycznej musimy stwierdzić, iż sprawa filozoficznego charakteru etyki przedstawia się zgoła inaczej. Nie chodzi tu o powiązanie ujętego autonomicznie przedmiotu etyki i jej samej z jakimiś niezależnie od niej i odrębnie od niej istniejącymi dyscyplinami filozoficznymi (jak filozofia człowieka i metafizyka), lecz jedynie o kontynuację teorii, której potrzebę i charakter określają pytania, do których postawienia sam ten przedmiot sprowokował. Chodzi więc nie o wiązanie etyki z jakąś różną od niej teorią z zewnątrz, lecz o budowanie do końca teorii jej własnego przedmiotu i w obrębie tegoż. Teoria ta polega na dalszej eksplikacji: eksplikuje się tu interpersonalną relację normatywną, jaką się okazał w analizie wstępnej przedmiot etyki, poprzez eksplikację członów tejże relacji: osoby-podmiotu i osoby-przedmiotu, czyli osoby ludzkiej. I tylko dlatego, że typ eksplikacji, o który tu chodzi, jest natury filozoficznej (pytania domagają się bowiem ostatecznościowej eksplikacji przedmiotu etyki zarówno co do jego treści, jak i co do jego istnienia), etyka staje się filozofią. Nie wychodząc przeto ani na moment z orbity własnego przedmiotu staje się — i nie może się nie stać — filozofią.

Jeśli więc etyka staje się antropologią filozoficzną moralności, to nie dlatego, że ją powiązano z istniejącą obok niej i niezależnie od niej filozofią człowieka. Człowiek bowiem jest dla etyki od samego początku jej własnym tematem jako ktoś, kto samym faktem swego bycia „rodzi" powinność afirmowania go dla niego samego i zarazem jako ktoś, kto jest do tej afirmacji zobowiązany. Etyka nie musi więc dopiero „wyjść poza siebie", by stać się filozoficzną antropologią. Przeciwnie, nie może się nią nie stać, jeśli tylko chce „do końca" zbadać swój własny przedmiot i „do końca" zidentyfikować samą siebie.

Podobnie też etyka staje się metafizyką nie dlatego, że znaleziono logicznie poprawny sposób przejścia od zdań etyki do zdań metafizyki lub od zdań metafizyki do zdań etyki. Takiego sposobu nie ma i nie jest potrzebny. Etyka staje się metafizyką moralnej powinności nie poprzez powiązanie z ukonstytuowaną niezależnie od jej przedmiotu teorią bytu, ale przez to, że nie może nie chcieć wyjaśnić „do końca" faktu istnienia powinności moralnej. Na to nie pozwalają jej własne pytania, własna problematyka. Etyk nie widzi zasadniczej potrzeby interesowania się metafizyką bytu jako bytu. Nie może jednak nie budować metafizyki bytu moralnego jako teorii badającej warunki możliwości zachodzenia faktu powinności moralnej. Jeśli dowie się od kolegi uprawiającego metafizykę ogólną, że „byt moralny" jest jednym z analogonów bytu jako bytu i że z tego powodu wszystkie tezy metafizyki ogólnej będą się analogicznie odnosiły także do „bytu moralnego", to mu będzie za tę informację może wdzięczny, ale się z niej niczego nie dowie o bycie moralnym jako moralnym. Natomiast ewentualne tezy metafizyczne na temat bytu moralnego włączy w swą teorię i przyjmie je nie dlatego, że się o nich dowie z metafizyki ogólnej, lecz dlatego iż stanowić będą konieczny warunek (rację uniesprzeczniającą) istnienia powinności

moralnej. Nie przez redukcję przedmiotu etyki do metafizyki staje się więc etyka metafizyką moralności, lecz przez to, że jej własny przedmiot pod naciskiem egzystencjalnych pytań człowieka jako istoty moralnej musi być wyjaśniony ostatecznie. Przez sposób wyjaśnienia swego przedmiotu staje się przeto etyka filozoficzną antropologią moralności i metafizyką moralności.

Jeśli tak, to nie wiadomo jakim sposobem można uważać ostateczną — i w tym sensie metafizyczną — rację przedmiotu etyki za coś temu przedmiotowi obcego, a zabiegi poznawcze mające na celu dotarcie do tej racji za heterogenizację etyki. Cóż może być dla jakiegoś przedmiotu bardziej jego własne jak racja, dzięki której on w ogóle jest i jest tym, czym jest? I co jest bardziej etycznym przedsięwzięciem jak ukazywanie najgłębszego wymiaru i źródła istoty, która sama przez się stwarza pole powinności moralnej i zarazem się w nim odnajduje: człowieka? Szukanie tego wymiaru i uwzględnienie go także w motywacji moralnej działania, która wszak polega na afirmowaniu osoby, dla niej samej, nie tylko przecież nie wprowadza elementu obcego, lecz przeciwnie, dynamizuje w niej do maksimum to, co jest rdzennie jej własne. Etyka, która chciałaby zrezygnować z szukania tego wymiaru, sprzeniewierzyłaby się samej sobie. Jeśli chce tego sprzeniewierzenia uniknąć, nie może nie być etyką filozoficzną. Dla tych samych powodów etyka nie może nie fascynować to wszystko, co na temat człowieka i jego niezwykłej godności mają do powiedzenia religie, zwłaszcza zaś ta spośród nich, która głosi wręcz niewiarygodną wieść o człowieku: że Bóg się nim stał! Dlaczego? *Cur Deus homo?*

W artykule stawia się i rozwiązuje problem metodologicznej autonomii etyki. W części pierwszej artykułu problem ten odgranicza się od problemu autonomii stawianego pod adresem teorii szczęścia, często utożsamianej z etyką (eudajmonizm). W części drugiej odgranicza się tenże sam problem od problemu autonomii etyki rozumianej jako teoria powinności determinowanej nakazem jakiegoś autorytetu (deontologizm). W obu tych przypadkach etyka musiałaby uchodzić za teorię metodologiczną zależną bądź od teorii ostatecznego celu podmiotu działającego lub teorii dążeń ludzkich, bądź od teorii (moralnego) prawodawcy. Równocześnie jednak okazuje się, że zarówno określenie powinności moralnej przedstawione przez eudajmonizm, jak i określenie tejże podane przez deontologizm jest nieadekwatne w stosunku do istotnej zawartości tego pojęcia, jaką ujawnia nam intuicja (doświadczenie) powinności moralnej i że tym samym etyka jako teoria tak ujmowanych powinności nie jest etyką. Konsekwentnie do tego stawia się problem autonomii etyki jako teorii adekwatnie ujętej powinności moralnej, tj. powinności afirmowania osoby ze względu na jej godność. Problem ten rozważa się z dwu punktów widzenia: ze względu na sposób, w jaki dany jest przedmiot etyki (część trzecia artykułu) oraz ze względu na sposób rozwiązania ostatecznych pytań, jakie się samorzutnie jawią pod adresem przedmiotu etyki (część czwarta artykułu). Analiza sposobu ujęcia powinności moralnej wykazuje, że etyka w punkcie wyjścia może być tylko teorią epistemologicznie autonomiczną i tym samym metodologicznie niezależną od innych nauk, w szczególności zaś od filozofii i religii. Natomiast analiza pytań, do stawiania których prowokuje dana doświadczalnie powinność moralna, oraz analiza metod, jakie są nieodzowne dla wskazania adekwatnych odpowiedzi dla tych pytań, wyka-

zuje, że teoria odpowiadająca na te pytania może być tylko teorią filozoficzną. Wynik ten staje się podstawą do oceny programu etyki niezależnej T. Kotarbińskiego. Jego teza o niezależności etyki od filozofii okazuje się słuszna tylko do pewnej granicy.

POUR UNE ÉTHIQUE AUTONOME

Résumé

L'étude concerne le problème de l'autonomie méthodologique de l'éthique. On pose au départ que conçue comme une théorie du bonheur ou comme une théorie du commandement basé sur l'autorité, l'éthique ne saurait pas être science autonome. L'éthique n'est autonome que comme la théorie des obligations, saisies intuitivement (par expérience), de la personne d'affirmer la personne en raison de sa dignité: c'est qu'à son point de départ elle a un objet spécifique. Si cependant elle ne veut pas se borner à montrer uniquement l'essence de l'obligation morale dans la conduite, mais passer à la formulation de normes ou appréciations plus particulières, si en outre elle se propose de fournir une explication définitive des obligations morales données intuitivement, elle se doit de faire appel à une théorie philosophique de l'homme et de l'être en général. Dans ces aspects donc l'éthique ne peut pas être méthodologiquement indépendante de la philosophie.